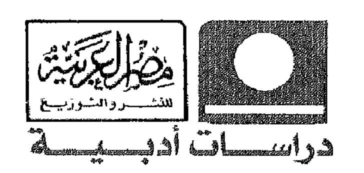
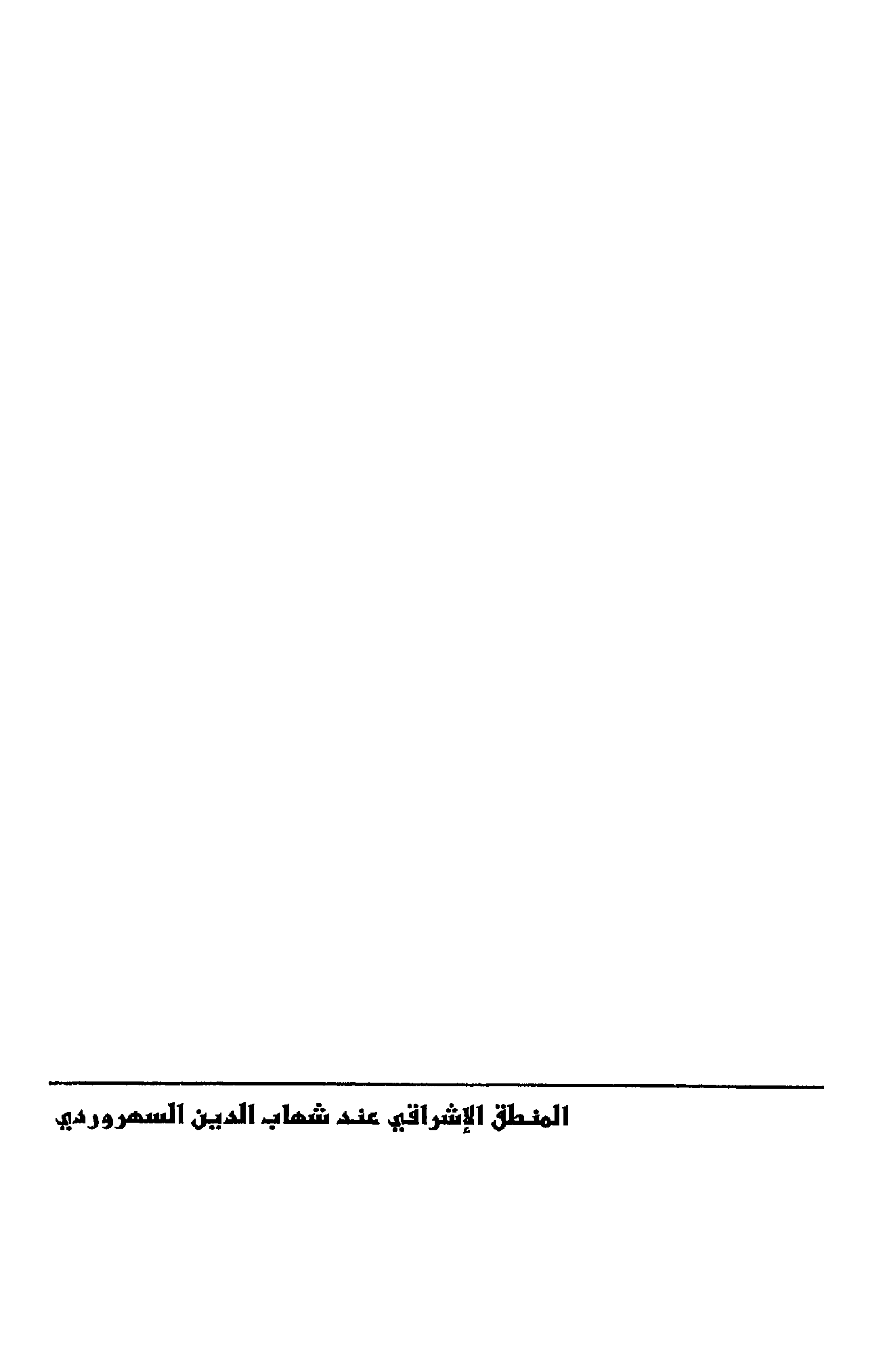


دراسات أدبية

المنطق الإشراقى

عند شهاب الدين السهروردى

د. محمود محمد على محمد



المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي

المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السهروردى

د. محمود محمد على محمد

• الناشر: مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ (١٣أ سابقا) ش إسلام
حمامات القبة - القاهرة
تلفون/فاكس: ٢٥٦٢٢٢٦٨

الطبعة الأولى

• رقم الإيداع: ٩٩/٤٧٢٢
• الترقيم الدولى: ٢-٢٣-٥٤٧١-٩٧٧

• تصميم الغلاف: ملهم قشطة

المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور/ محمود محمد على محمد
مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة أسيوط

تصدير

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى
استاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

الطبعة الأولى
١٩٩٩

بسم الله الرحمن الرحيم

إن علينا للهدى ، وإن لنا للآخرة والأولى

صدق الله العظيم

سورة الليل ١٢:١٣

إهداء

إلى الأستاذ الدكتور/ عبد الحي محمد قابيل

والأستاذ الدكتور / أحمد محمود الجزار

أهدي إليكما هذا البحث المتواضع حبا وتقديرا ووفاء.

شكر وتقدير

إذا كان من بديهيات الخلق العلمي أن ينسب الأمر إلى ذويه وأهله، فإنني أتقدم بخالص شكري وعظيم تقديري إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة. فقد كان لي بكل الحق وبكل الصدق نعم الأستاذ عونا وعطاءا وتوجيها. قدم لي كل ما يقدمه الأستاذ العالم والمفكر الصادق، فلم يبخل علي بنصيحة، ولم يضن علي بتوجيه حتى استطعت بحمد الله وتوفيقه أن يخرج هذا البحث إلى النور.

تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

"المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي" في ضوء المنطق الحديث موضوع لا أتردد في القول بأنه من الموضوعات الحيوية الهامة في مجال التراث الفلسفي العربي. هذا الموضوع قضى في دراسته الدكتور محمود محمد علي وقتا طويلا، وكان مجالا لدراسته لدرجة الماجستير من كلية الآداب بسوهاج جامعة أسيوط (سابقا).

وتتمثل أهمية هذا الموضوع في أنه يركز على دراسة تراثنا، ولا خير فينا إذا أهملنا تراثنا. إن التراث يشكل جزءا من شخصية الإنسان ومن يهمل دراسة ماضيه، فلا حاضر له ولا مستقبل.

صحيح أننا نختلف مع السهروردي في بعض الآراء في مجال التصوف بصفة عامة والمنطق الإشراقي بصفة خاصة، كما نختلف مع المؤلف حول بعض الآراء التي ذهب إليها، ولكن هذا لا ينفي أهمية دراسة فكر السهروردي في مجال المنطق.

قسم الباحث دراسته إلى مجموعة من الفصول، تحدث في الفصل الأول عن حياة وآثار السهروردي مقسما هذا الفصل إلى الحديث عن مولده ورحلاته ومأساته وآثاره وحياته الفكرية بشكل عام، وحلل المؤلف الدكتور محمود محمد علي في الفصل الثاني موضوع المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة عند السهروردي، وذلك حين درس مفهوم المنطق عنده وتقسيم السهروردي للمنطق وتقييم المنطق الإشراقي. كانت هذه العناصر موضوع الفصل الثاني من فصول كتاب المنطق الإشراقي والذي يقدمه مؤلفنا الدكتور محمود علي للطبع والنشر وذلك بعد أن كان

كما قلنا رسالة جامعية.

أما الفصل الثالث، فكان عن المنطق عند السهروردي وعلاقته بالمنطق الأرسطي القديم. وعناصر هذا الفصل تعد عناصر هامة، ومن بينها الحديث عن المصادر التي استفاد منها السهروردي منطقه الإشراقي وأوجه الاختلاف والاتفاق بين منطق السهروردي ومنطق كل من ابن سينا وابن تيمية، هذا بالإضافة إلى الإشارة إلي الإضافات التي أضافها السهروردي للمنطق الأرسطي.

هذا عن الفصل الثالث، أما الفصل الرابع فكان موضوعه نقد المنطق الأرسطي ومحاولة إصلاحه عند السهروردي والمحدثين. وقد أدار المؤلف حديثه حول نقد السهروردي والمحدثين للمنطق الأرسطي والإصلاحات المنهجية التي أضافها السهروردي والناطقة للمنطق الأرسطي.

هذا عن الفصل الرابع، أما الفصل الخامس والأخر من فصول كتاب الدكتور محمود علي عن المنطق الإشراقي فكان موضوعه منطق السهروردي ومحاولة قراءة أفكاره في ضوء المنطق الحديث، وقد جاء هذا الفصل مقسما إلى مجموعة من العناصر التي تدخل بوجه عام في إطار الحديث عن منطق السهروردي، وهذا يدلنا على التزام الباحث بالدقة وعدم حشر موضوعات قد تبدو بعيدة عن المحور أو الفصل الرئيسي الذي قام بتحليله ودراسته.

موضوع هذا الكتاب إذا يعد موضوعا حيويا كما سبق أن أشرنا وهو موضوع لا يعد من الموضوعات السهلة – وخاصة أنه يبحث في مجال به مصطلحات عديدة، وباحثنا قد بذل جهده في تحليل وصياغة العديد من الآراء التي قام بها السهروردي، كما أن من مزايا هذه الدراسة أن الباحث لم يكن مقتصرا على مجرد العرض الموضوعي لفصول دراسته، بل إنه حاول جهده نقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها السهروردي. ومعنى هذا أن البحث يتضمن الرؤية الموضوعية والرؤية الذاتية النقدية، وإن كنا نجد عند المؤلف نوعا من المبالغة في إثبات فكرة التأثر والتأثير –تأثر السهروردي بمن سبقوه ومدى تأثيره في الذين

عاشوا بعده– وهذه المسألة كان ينبغي معالجتها بحذر حتى نبتعد عن الأساليب الخطابية الإنشائية والتي تعتمد على المبالغة بوجه عام.

الموضوع إذا الذي اختاره الباحث يعد كما قلنا موضوعا هاما والكتاب به معلومات كثيرة يمكن أن يفتح المجال لكثير من طلاب البحث والدراسة – أي أن الهدف الذي سعى إليه المؤلف يعد هدفا نبيلا إذ يسعى إلى التعرف على حقيقة الأشياء، ونرجو للمؤلف استكمال دراساته في مجال المنطق عند المسلمين بوجه عام، إذ أن العرب قد بذلوا جهدا كبيرا في سبر أغوار العديد من المشكلات المنطقية وعلاقتها بالمشكلات الفلسفية.

وحين نجد دراسة أكاديمية دراسةً تكشف عن ثراء واطلاع صاحبها دراسةً أمينة وموضوعية فإن هذه كلها أمور تؤدي بنا إلى تقدير صاحب هذه الدراسة الدكتور محمود علي ونرجو له كل التوفيق في دراساته المقبلة – وخاصة أن المشكلات المنطقية والفلسفية تعد ثرية ومتنوعة، نرجو له التمسك بالبحث والدراسة طوال سنوات حياته العلمية.

والله هو الموفق للسداد

عاطف العراقي

مدينة نصر في ١٩٩٨/٢/١٦

يحتل شهاب الدين السهروردى فى تاريخ التصوف الاسلامى مكانة كبيرة، إذ يعد من أعظم كبار متفلسفة الصوفية الذين تصدوا للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجري، فقد أعرب فى مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيها بالاتجاه نحو فلسفة إشراقية تنم عن أعماق شجونه الفكرى.

وعلى الرغم من هذه الأهمية التيي مثلها السهروردى فى تاريخ التصوف الإسلامي، وعلى الرغم من عمق فلسفته فى كافة المجالات التى بحث فيها، إلا أن هناك جوانب عديدة فى فلسفته لم تُبحث بحثاً منهجياً دقيقاً شاملاً بحيث يتبين لنا أثر فلسفة هذا الفيلسوف.

ومن الموضوعات التى لم تُبحث بحثاً منهجياً دقيقاً شاملاً نقده للمنطق الصورى الأرسطى نقدا أضفى عليه بعدا إشراقيا، حيث يرى بعض الباحثين أن أفكار السهروردى الفلسفية الخاصة لم تتناول أية فكرة رئيسية منها بالقدر الكافى من البحث والتحليل، وفى مقدمتها جميعا نقده للمنطق الصورى الأرسطى، فلقد أجريت بعض الانتقادات من جانب المتكلمين والفقهاء، ولكن نقد السهروردى قد جاء فى اتجاه مقابل تماما، فقد أنزل المقولات العشر الى خمس، ثم جعل من المنطق سلما صاعدا الى عالم الإشراق، فإذا ما تأمل القارئ تاريخ المنطق بعد ذلك فى الغرب، يدرك ما لنقد السهروردى على المنطق الأرسطى من قيمة بالغة.

إلا أن بعض المستشرقين من أمثال "هنرى كوربان" Henery Corbin "وماكس هورتن" Max Horten وغيرهما يقللون من أهمية الجانب المنطقى فى "حكمة الاشراق" ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقى، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور الا تطبيق للمنهج الاشراقى فى تصور الفلاسفة المشائين للكون، بل يجعل بعض المستشرقين من أمثال "لويس ماسينون" Lovis Mossignon من السهروردى إشراقيا كونيا ميتافيزيقيا خالصا، ويتركون جانب الحكمة ويميلون به الى التصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق.

والحقيقة أن القسم الأول "من حكمة الإشراق" عن "ضوابط الفكر" لا يقل

أهمية عن القسم الثانى عن "الأنوار الإلهية" بل هما واجهتان لحقيقة واحدة.

ومما لاشك فيه أن السهروردى قد حاول فى القسم الأول من حكمة الإشراق أن ينقد بعض مباحث المنطق الصورى الرسطى الذى عرض له فى رسائله وبخاصة رسالة "اللمحات فى الحقائق" أولا، ثم يضع مذهبا منطقيا جديدا ثانيا، أو بمعنى أدق أن يختصر المنطق الأرسطى اختصارا مبتكرا ثانيا، ويسمى كثيرا من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث يتسنى لنا بأن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقى".

وعلى ذلك فالمنطق الاشراقى عند السهروردى هو محاولة لإصلاح المنطق الأرسطى وتخليصه من آثار المشائية التى تعنى لدى السهروردى الصورية الفارغة وللتحرر من الطريق الصورى عند المشائين المتأخرين، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى هذا المنطق مضمونه وتعدل فى شكله، وتخليص الفلسفة أيضا من المناقشات العقيمة بين الفلاسفة المشائين من أجل إحياء الفلسفة والعودة الى النبع الإشراقى.

وينقسم المنطق الاشراقى عند السهروردى الى ثلاثة مباحث:

١-مبحث المعارف والتعاريف ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتصريف.

٢-مبحث الحجج ويضم مباحث القياس وأشكال القضايا.

٣-مبحث المغالطات وفيه ينقد السهروردى مباحث المشائين فى الطبيعيات والالهيات أى أنه ينقد بعض نتائجهم على اساس من تجربته الإشراقية.

ففى مبحث المعارف والتعاريف يغير السهروردى بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى، فيسمى مثلا القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى: التطابق والتضمين والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل، وهى ألفاظ تدل على جانب شعورى قصدى لا على جانب صورى موضوعى محايد، وفى قسمة الألفاظ الى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص

اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط، وواضح فى هذه التسمية الجديدة ظهور بعد الشخص كبعد التعين أو تعيين درجته من حيث العلو والانحطاط، والعلو والانحطاط كلاهما يمثل بُعداً صوفياً تترتب فيه الموجودات حسب الشرف والكمال.

وفى هذا المبحث أيضا يهدم السهروردى قاعدة المشائين فى التعريفات موضحا أن المشائيين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص أى الفصل فى تعريف الشئ، ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يتوصل إليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق للمعروف الالمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفلعن ذاتى آخر لايعرف الشيء إلا به؟ فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة وكذلك تعريف الشيء...!!!

وهذا النقد الذى يوجهه السهروردى للتعريف الأرسطى يوجهه باسم العلم الكشفى أو المعرفة الحسية، أى باسم المشاهدة الباطنية أو الخارجية، فالمشاهدة وحدها هى التى تعطى الخاص، وهى أساس المعرفة البعدية وسابقه عليها، وهى تعطى معرفة جديدة لا يمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها، وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها، فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لأنها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول، فى حين أن المعرفة الكشفية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء. تحتاج المعرفة الإنسانية إذن الى معرفة أخرى اشراقية تكون لها بمثابة الأوليات، حتى نضمن ألا تتسلسل المعارف الإنسانية فى أولها الى ما لا نهاية، المعرفة الكشفية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية، وهي التي تعطينا معرفة بالواقع، فى حين "أن التصورات عاجزة عن الخروج من عالم الأذهان الى عالم الأعيان.

وهكذا ينتهى السهروردى من نقده لمبحث التعريف الأرسطى الى نتيجة عامة

واحدة وهى أن الانسان لايحتاج، لكى يعلم شيئا الى التعريف الأرسطى من الجنس والفصل، من أجل إفساح المجال للمعرفة الإشراقية القائمة على الكشف والإلهام.

وفى المبحث الثانى، وهو مبحث الحجج يحتصر السهروردى كثرا من أشكال القضايا، لأنها لا يستفاد بها أو لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل با ضوابط للفكر قليلة العدد، مختصرة، كثيرة الفوائد وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ما هو زائد على نظرية متسقة للعقل، وكل ما هو زائد عليه أو متشعبة منه لا دلالة له، فمبادئ العقل هى المبادئ الضرورية اللازمة والنافعة، أى أنها هى المبادئ الكافية. وقد يكون هذا التشعب والتفريغ أحد معانى الصورية، أى الصورية الفارغة، ففى القضايا يقسم السهروردى القضايا الى كلية وجزئية أو موجبة وسالبة، ويحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا اضبط واسهل. ويقسم السهروردى القضايا أيضا من حيث الجهة الى ضرورية وممتنعة وممكنة، ولكنه يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم لأن الكيف هو الذى يميز شيئا عن آخر، وفى التناقض يحذف السهروردى عديدا من الأبحاث لأنه لا يحتاج إليها فى نقد المشائين وتفريعاتهم.

وفيما يتعلق بالقياس الاستثنائى والاقترانى يقول عن السلبى أنه لا يحتاج الى تطويل، والضابط الاشراقى فيه مقنع دون كثير من المختلطات، ويقول عن الشكل الثانى أنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط، ويقول عن الشكل الثالث أنه قد حذف عنه التطويلات، أما الشكل الرابع فانه يسقطه من حسابه، لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية، فالسهروردى يستبدل بهذه التفريعات القديمة أو الفطرة أو الضابط الاشراقى.

وبالاضافة الى الحذف والاختصار فإن السهروردى قام ايضا بتبسيط أشكال القضايا فى أربعة مواضع يسمى كلا منها حكمة اشراقية:

١-فمن حيث الكيف يرد السهروردى القضايا السالبة كلها الى قضايا موجبة،

وهذا يعنى رد الفرع الى الأصل فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، وإذا كان السلب جزءا للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن.

٢-ومن حيث الكم يرد السهروردى القضايا الجزئية كلها الى قضايا كلية، فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية، وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، والجزئية لا تكون شرطا فى التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل فى أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصره.

٣-ومن حيث الجهة يرد السهروردى القضايا الممكنة كلها الى قضايا ضرورية أو بتاته، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى، والمعرفة الاشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة، ويجعل السهروردى الإمكان والإقناع جزءا من المحمول ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم، أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق.

٤-ومن حيث إطلاق الحكم يرد السهروردى القضايا المنفصلة كلها الى قضايا متصلة وذلك لأن الاتصال اصل الانفصال، ولأن المعرفة الإشراقية متصلة لا انفصال فيها والحقائق ليس فيها اختيار بين احتمالين إما ..... أو بل هى حقيقية واحدة متصلة صادقة.

أما من حيث مادة البراهين فالسهروردى لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أو "ما يتبنى على فطرى فى قياس صحيح، والحدسيات عند السهروردى تشمل المجريات وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ ومؤيدة بالقرائن أو المشهروات والمخيلا . والتمثيلات فكلها لا تفيد اليقين فواضح أن اليقين عند السهروردى هو الحدس والحدس يشمل المتواترات والمشاهدات أو الوحى والمعرفة

الانسانية على حد سواء.

ولما كانت مباحث المنطق الإشراقى عند السهروردى على هذا النحو من الجدة والطرافة، فقد اجتهدنا بين الفنية والفنية فى أن نقارنه ببعض الأفكار المتضمنة فى المنطق الحديث، علما ألا تعنى تلك المقارنة أن الأفكار التى طرحها السهروردى، قد وصلت الى آخر ما وصلت إليه أفكار المناطقة المحدثين، وإنما يعنى وجود نفس الحلول لنفس المشكلات فهناك حقائق منطقية عامة يمكن للمفكرين من شعوب مختلفة الانتساب اليها والاتفاق عليها، دون أن تكون مجرد وجهات نظر خاصة مرتبطة بعصر معين، أو بمزاج خاص، كما لا تعنى المقارنة وجود أوجه تشابه مستمرة بين الأفكار المتضمنة فى الإشراقى، والأفكار المتضمنة فى المنطق الحديث.

كما لا تعنى المقارنة بالضرورة أوجه التشابه والاختلاف، بل تعنى الى حد ما إيجاد أوجه التشابه والاختلاف عن طريق المقابلة غير المستمدة بين أفكار السهروردى وأفكار المناطقة المحدثين.

وعلى هذا تشمل المقارنة جانبين:

الجانب الأول: موضوعات قائمة فى المنطق الاشراقى والمنطق الحديث مثل نقد المنطق الصورى الأرسطى ثم محاولة إصلاحه، ثم ربط المنطق بنظرية المعرفة.

الجانب الثانى: موضوعات قائمة فى المنطق الاشراقى يمكن تلمسها فى المنطق الحديث مثل:

أولا : اختصار المنطق الأرسطى ثم محاولة وضع نسق له.

ثانيا: نقد التعريف الأرسطى، ومحاولة وضع تعريف جديد.

ثالثا: اختصار المقولات الأرسطية.

رابعا: الاهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية.

خامسا: رد القضايا السالبة الى قضايا موجبة.

سادسا: رد القضايا الجزئية الى قضايا كلية.

سابعا: عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية.

ثامنا: التحليل من عدد ضروب أشكال القياسات الأرسطية.

تاسعا: إنكار الشكل الرابع.

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير الى أن هناك دراسات وبحوثا قد سبقتنا الى تناول جانب أو أكثر من جوانب المنطق الإشراقي عند السهروردى(*) لكننا عندما اطلعنا عليها جميعا لم نجد فى أى منها معالجة مناخية ودراسية مستوعبة لكل جوانب المنطق الاشراقى، وعلى أية حال فحسب هذه الدراسات السابقة أنها تمثل جهدا لاينكر لأصحابها من الأساتذة، وأشهد أننى أصبت من بعضها شيئا من الفائدة، ولكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هى أنها أكدت عندى العزم على القيام ببحث خاص شامل مستوعب لقضية "المنطق الاشراقى عند السهروردى".

وقد حاولنا فى بحثنا هذا أن نعرض لموضوع المنطق الاشراقى عند السهروردى بمنهج يعالج ما أعرضت عنه أو أغفلته الدراسات السابقة أو عرضت لجوانب تتصل به فى عجالة لا تكشف بدرجة كافية عن فكر السهروردى وفلسفته فى هذا الموضوع، ووفقا لفهمنا لنصوص الفيلسوف وتأويلاتنا لبعضها أحيانا ومقارنتها بعضها ببعض وبغيرها من الآراء التى سبقته، فقد أدى ذلك الى أن نقول بآراء تخالف كثيرا من الآراء التى تضمنتها بعض الدراسات السابقة، على أننا لم

(*) من أهم تلك الدراسات، دراسة جادة متعمقة فى منطق السهرودى قام بها الأستاذ الدكتور/ على سامى النشار وضمنها كتابه مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وخصص لها الباب الرابع من ص ٣٠٣-٣١٩، وقد اهتم المؤلف بابراز مباحث المنطق الاشرافى عند السهروردى، وهناك دراسة متعمقة أيضا للأستاذ الدكتور حسن حنفى موضوعها "بين حكمة الاشراق والفينولوجيا" فمنها الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى ذكراه، ص ص وهى دراسة نقدية مقارنة تناول إبراز فلسفة السهرودى وهو سرل.

نكتف بمجرد عرض آراء الفيلسوف فى كل مسألة تتصل بالموضوع، وإلا وقعنا فيما نحذر من القوع فيه، وهو أن تكون الدراسة أفقية مسطحة خالية من العمق.

ومن ثم حاولنا دائما وبقدر ما وسعنا الجهد أن نبرز آراءه التقريرية والنقدية فى كل مسألة ونقارنها بما سبقها من آراء، ثم نكشف عن انعكاساتها وآثارها فيمن جاء بعده، سواء من مفكرى الإسلام أو مفكرى العصر الحديث.

على أننا فى معالجتنا لموضوع بحثنا أثرنا انتهاج المنهج التحليلي المقارن، من حيث يعتبر فى نظرنا على أقل تقدير- أنسب المناهج وأشدها ملاءمة لطبيعة الموضوع وغاياته. فبالتحليل نستنطق النص فتنبعث فيه الحياة من جديد، فيحدثنا بعد صمت ويتحول من حالة كونه شيئا جامدا الى صيرورته كائنا حيا ينبغى بالمعنى والدلالات التى تظهر بعد كمون، وتنشأ علاقة حميمة مثمرة بينه، وبين الباحث يفيد منها هذا فى فهم ما ظهر من النص وما بطن ويعرف مناسبة ولادته، والدافع اليه وزمانه ومكانه وقيمته. كما يعرف فحواه ومرماه ومصدره، ويتعرف على مكونات البنية العضوية للرأى أو النص أو الدعوى وما قد يكون قد طرأ عليها من تغيير أو تطوير على يد الرفقاء.

وبالمقارنة ندرك الفروق الفردية والجماعية بين طائفة وطائفة وفريق وفريق، كما ندرك أوجه الاتفاق والاختلاف وأسبابها ونتلمس الأبعاد، ونحكم قبضتنا المعرفية على مختلف التوجهات والدعاوى والمسالك ومضامينها وتأدياتها.

ولسنا ندعى أننا بهذا البحث قد نبلغ الغاية التى تسد الطريق أمام كل بحث بعده، وإنما فقط. يمكننا أن نزعم أننا سنحاول هذا تقديم رؤية جديدة تلمسنا أهم أبعادها من خلال دراستنا الاستطلاعية فى مؤلفات شهاب الدين السهروردى، وخاصة كتابه "حكمة الإشراق" ولكل باحث جهده ورؤاه، وفى اعتقادنا أن الدراسات والبحوث العلمية تتكامل فيما بينها بما يحقق التواصل الفكرى ويدعم مشروعيته، وفى هذا ما يضمن لنا استمرارية البحث والدراسة فى المنطق العربى- الإسلامى إحياء وتجديدا وتأصيلا وإبراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيحا له مما علق به من

الشوائب بفعل الزمن وتقادم التاريخ أو بفعل بعض المستشرقين المتزمنين الذين يحاولون إنكار هذا المنطق بحجة أنه نسخة مكررة من المنطق الرسطى.

وقد قسمت هذا البحث الى خمسة فصول لأصور بها المنطق الإشراقى عند السهروردى من شتى نواحيه تصويرا تعتمد فيه الأجزاء بعضها على بعض: فحاولت فى الفصل الأول أن أعرف شيئا من شخصيته متى عاش، وبمن تأثر ولماذا قتل وأى كتب ألف؟ وفى الفصل الثانى ألقيت الضوء على نظرية المعرفة عند السهروردى وربطها بالمنطق. أما الفصل الثالث فقد خصصته للمنطق عند السهروردى وعلاقته بالمنطق الأرسطى، أما الفصل الخامس فقد عرضت فيه لموقف السهروردى والمناطقة المحدثين من المنطق الأرسطى، وأما الفصل السادس والأخير فقد حاولت أن أتلمس أفكار المنطق الاشراقى عند السهروردى فى المنطق الأوربى الحديث.

وفى النهاية أتمنى أن يكون هذا البحث قد حقق ما كان يهدف الى تحقيقه حتى يكون ثمرة من ثمار الفكر المفيد فى الدراسات التى تهتم بتفاصيل جذور المنطق العربى فى المنطق الحديث.

المؤلف

الفصل الأول

السهروردي حياته واثاره

أولاً: اسمه ولقبه:

يرى معظم المؤرخين والمترجمين أن شهاب الدين السهروردى هو" أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك " غير أن ' ابن أبى أصبيعة " ذكر أن أسم السهروردى هو "عمر" دون أن يذكر اسم أبيه.[1] وقد لاحظ "نيلينو" Nallino هذا الخطأ الذى وقع فيه " ابن أبى أصبيعة " ووصفه بالسهو الشنيع والغلط الفظيع.[2] أما ياقوت الحموى فيقول أن: "اسم السهروردى هو "أحمد" وأن كنيته هى "أبو الفتوح"[3]. ولكن ابن خلكان يشير إلى أن الاسم الصحيح هو: " أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ". ثم يضبط هذا الاسم ضبطاً لغوياً لما عسى أن يلتبس فى هذا الاسم من ألفاظ غريبة أو عجيبة، قد يصعب نطقها أو فهمها فيذكر أن لفظ "حبش" بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة والشين المعجمة. وقال عن لفظ "أميرك" إنه بفتح الهمزة وبعدها ميم مكسورة ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة وبعدها راء مفتوحة ثم كان وهو اسم أعجمى معناه "أمير" وهو تصغير "أمير" لأن الكاف التى تلحق بآخر الاسم هى للتصغير[4].

ويلقب السهروردى بالمؤيد بالملكوت، وذلك لما عرف عنه من العلوم الإلهية والأسرار الربانية التى رمز الحكماء إليها وأشار الأنبياء إليها، ولما أيد به من قوة التعبير عن هذه الأسرار وتلك العلوم فى كتابه العظيم "حكمة الإشراق"[5]. ويلقب أيضاً بخالق البرايا، وذلك لما كان يظهره فى الحال من العجائب، ويرى الشهرزورى أن واحدا رأى السهروردى فى المنام، فقال له

الأخير لا تسموني بخالق البرايا[٦].

ولما كان السهروردى قد قتل بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبى سنة (٥٨٩هـ - ١١٩٣م) فلهذا السبب أطلق عليه المؤرخون لقب " الشيخ المقتول"، وذلك تمييزاً له عن غيره ممن يشتركون معه فى النسبة إلى سهرورد، فثمة علماء ثلاثة يعرفون باسم السهروردى وهم :

١ -ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر السهروردى، المتوفى سنة ٦٣٠هـ الموافق ١١٦٧م أو سنة ١١٦٨م.

٢ -شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عموية، مؤلف عوارف المعارف، سنة ٦٣٢هـ الموافق سنة ١٢٣٤أو ١٢٣٥م.

٣- محمد بن عمر بن الشيخ شهاب الدين، المتقدم مبارة، صاحب زاد المسافر فى التصوف[٧].

غير أن" أحمد أمين" يرى أنه ربما لقب "بالشيخ المقتول" فذلك إيماء بأنه قتل استحقاقاً لهذا القتل، وإلا كان لقب بالشهيد، وأنه أشاع فى "حلب" تعاليمه الفلسفية ورأيه فى الحلول، وأن الله والعالم شيء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه، فاضطر الملك الظاهر بن صلاح الدين حاكم حلب أن يتخلى عن حمايته فقتل عام "٥٨٧"، وهو السادس والثلاثين من عمره[٨].

ويرجع "الأب جومس نولجانس" أن علة لقب السهروردى بالشيخ المقتول يرجع إلى أنه الاسم الذى تعود عليه الناس فسموه به، ولأنه لم يمت موتاً عادياً، وإنما مات مقتولاً، ولهذا يكون اللقب الذى تعود الناس تسميته به 'المقتول' يشير إلى أن موته لم يعتبر دليلاً على الإيمان الحقيقى الذى يتسم به الشهداء؛ وإنما مات ككافر مداناً من السلطات الدينية[٩].

وهنا يتضح أن السهروردى إذا كان قد لقب بالشيخ المقتول، فذلك لما تواتر عليه جمهور المؤرخين، أما تلاميذه وأتباعه فانهم يطلقون عليه لقب "

الشهيد"، حيث اعتبروه شهيد الفكر والعقيدة الإشراقية(١٠).

ثانيا: المولد والنشأة

في منتصف القرن السادس الهجرى ولد شهاب الدين السهروردى المقتول عام ٥٤٩هـ الموافق ١١٥٣م فى (سهرورد) وهى بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء، ودال مهملة وهى : بلدة قريبة من زنجان بالجبال(١١).

على أنه ليس من الممكن الآن تحديد موقعها بدقة، لكن إذا أردنا تحديد موقعها فى العهد القديم،فيمكن القول بأنها كانت تقع فى الشمال الغربى من إيران فى ميديا القديمة وهى مدينة كانت مزدهرة إبان الاضطرابات المغولية(١٢).

وبخصوص المولد والنشأة يعطينا المؤرخين والمترجمون طائفة قليلة من المعلومات التى لا خطر لها ولا غناء فيها، والتى لا تكفي لإظهارنا على صورة واضحة لحياة السهروردى فى طفولته وصباه، ولعل كل ما نعرفه عنه أنه ولد فى سهرورد، وأن تاريخ مولده يقع بين سنتى (٥٤٥هـ) الموافق (١١٥٠)م وسنة (٥٥٠هـ) الموافق (١١٥٥م) وأنه قضى حياته الأولى بتلك البلدة القريبة من زنجان، وهى(سهرورد)، وهنالك تلقى أول ما تلقى من ثقافات دينية وفلسفية أو تصوفية. أما على من تلقى هذه الثقافات وما مبلغ وقوفه عليها وتحصيله لها؟ وما الخصائص العلمية وغير العلمية التى امتازت بها بيئته المنزلية من ناحية، وبيئته الاجتماعية من ناحية أخرى؟ ومن أبوه؟ وما مكانة هذا الأب؟ وما أثر فى تنشئة ابنه؟ وتثقيفه وتوجيهه؟(١٣). فكل ذلك أمور لا يكاد الباحث يظفر بها أو يقف على بعضها فيما بين يديه من المراجع، حتى الشهرزورى تلميذ السهروردى المباشر وشارح مؤلفاته لا يخبرنا فى ترجمته المطولة بإجابات شافية عن هذه

الاستفسارات.

والسبب فى هذا يرجع إلى صغر سن هذا الفيلسوف الصوفى وكثرة أسفاره كانا من العوامل التى قيضت نطاق انتشار علمه، أو ذيوع صيته، فلم يحفل بتتبع نشأته الأولى[١٤].

ثالثاً: رحلاته

كان السهروردى كثير السفر والترحال والتنقل فى مختلف الأقطار، فلقد كان السفر من بعض هواياته[١٥] فلا يكاد ينزل ببلده جديدة حتى يبحث عن العلماء والحكماء، ويأخذ عنهم علمهم، وعن الحكماء حكمتهم، ويصاحب الصوفية، ويجالسهم، ويأخذ نفسه بالتجريد وسلوك طريقتهم من رياضيات ومجاهدات كانت سبيله إلى ما أشرقت به نفسه من أنوار المكاشفات[١٦].

فقد حدثنا الشهرزورى ما نصه: "كان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان فى البلدان، شديد الشوق إلى تحصيل مشارك له فى علومه، ولم يحصل له ، قال فى آخر"المطارحات" ها هو ذا قد بلغ سنى تقريباً ثلاثين سنة وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها وأكثر العجب من ذلك[١٧].

والبلاد التى سافر إليها السهروردى لا تتجاوز كما أخبرنا المؤرخون والمترجمون بلاد الشام، وبلاد الروم. وقد حدثنا الشهرزورى أيضاً عن السهروردى فى موضع آخر فقال ما نصه:"وسافر فى صغره فى طلب العلم والحكمة إلى مراغة، واشتغاله بها على يد "مجد الدين الجيلى"، فى أصفهان، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسي، والله أعلم بذلك إلا أن كتبه تدل على أنه فكر فى البصائر كثيراً، وسافر إلى نواحى متعددة، وصحب الصوفية، واستفاد منهم، وحصل لنفسه ملكة

الاستقلال بالفكر والانفراد، ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار، حتى وصل إلى غايات مقامات الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء[١٨].

من هذا النص يتضح لنا أن السهروردى قد أخذ العلم فى بداية حياته على يد مجد الدين الجيلى أستاذ فخر الدين الرازى، ثم سافر بعد ذلك إلى أصفهان، وأصفهان إحدى المدن الكبرى التى استقر فيها "ابن سينا" وقتاً غير قصير، وأتخذ فيها قسطاً كبيراً من موسوعته الفلسفية الكبرى 'الشفاء' وكان له فيها تلاميذ وأتباع تعاقبوا إلى أن رآهم السهروردى، واطمأن إلى صحبتهم، واتخذ منهم أصدقاء أولع بهم. وفى أصفهان قرأ السهروردى "بصائر ابن سهلان الساوى المتوفى سنة ٤٥٠هـ الموافق سنة ١٠٦٠م"، وكتاب البصائر من أجواد أنواع التلخيصات لمنطق الشفاء لابن سينا. كما أن السهروردى وهو بأصفهان خاطب الفكر السينوى. فكتب له رسالة "بستان القلوب"، كما ترجم "رسالة الطير" لابن سينا إلى اللغة الفارسية[١٩].

كما اتصل السهروردى بالشيخ فخر الدين الماردينى، وكانت بينهما صداقات واجتماعات كما أخبرنا بذلك ابن أصيبعة[٢٠]. حيث استفاد السهروردى من اتصاله به فى تكوين مذهبه المشائى الذى عرض له فى "التلويحات واللمحات والمقامات والمطارحات وهياكل النور ....الخ.

ثم يذكر الشهرزورى بأن السهروردى سافر إلى مناطق متعددة لطلب العلم دون أن يذكر اسمها بالتفصيل، غير أنه أشار بأن السهروردى كل يفضل الإقامة "بديار بكر"، وقد اتصل بأمير خربوط "عماد الدين قرة أرسلان" حاكم ديار بكر وأهدى إليه كتابة " الألواح العمادية[٢١].

ويذهب "ماسينيون" **Massinon** إلى أن السهروردى أسس مدرسة إشراقية فى بلاط هذا الأمير[٢٢]. غير أن كتابات المؤرخين والمترجمين لم تؤيد هذا الرأى، حيث أن صغر سنة وكثرة أسفاره لا تجعلنا نعتقد أنه كان

لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية، ولاسيما وأن إقامته فى الأناضول عن الأمير أرسلان لم تطل، لأن الشيخ كان كثير السفر ميالاً إلى التجوال[٢٣].

على أن حياة التجوال التى كان يحياها السهروردى، لم تقف به عند البلاد التى أشار المؤرخون والمترجمون إلى أنه قد دخلها، وأفاد منها ما أفاد من ثقافات، واتصل فيها بمن إتصل من شخصيات وإنما هى قد امتدت به إلى الشام؛ حيث قدم مدينة حلب سنة ٥٧٩هـ كما يقول:" ابن أبى أصيبعة[٢٤] وهى آخر البلاد التى سافر اليها، وفيها قتل بسبب معتقداته الفلسفية.

رابعاً: مأساته

يحدثنا الشهرزورى بما قاله فخر الدين الماردينى ما نصه:"ولما فارقنا السهروردى" من الشرق، وتوجه إلى حلب، وناظر فيها الفقهاء، ولم يجاره أحد. فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره الملك الظاهر، واستحضر الأكابر والفضلاء المتفننة لسماع ما يجرى بينهم من المباحث، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر، وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربة وصار مكيناً عنده مختصاً به. فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق إلى صلاح الدين، وقالوا له: إن بقى أفسد اعتقاد الملك، وإن أطلق أفسد أى ناحية سلك، وزادوا عليه أشياء كثيرة، فبعث إلى الملك الظاهر يقول بخط القاضى:" إن هذا الشهاب لابد من قتله، ولا سبيل إلى إطلاقه بوجه[٢٥].

من هذا النص يتضح لنا أن السهروردى عندما جاء إلى حلب، نزل المدرسة الحلاوية، وحضر درس شيخها الشريف" افتخار الدين، كما أخبرنا بذلك ابن أبى أصيبعة[٢٦] فأدناه إليه وقرب مجلسه منه وأظهر فضله للناس، وعرف مكانه فيهم، على أن ما ظهر من فضل السهروردى وعلمه، وما

أظهره من براعة فى المناظرة، وإفحام فى الحجاج، وما كان له من منزلة كبرى عند الشيخ افتخار الدين، كل أولئك قد أخنق عليه الفقهاء وأوغر صدورهم فجعلهم يرجفون به ويشنعون عليه الأمر الذى ترتب عليه أن استحضره الملك الظاهر بن صلاح الدين وصاحب حلب فى ذلك الحين، وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين يباحثونه ويناظرونه، فيظهر عليهم بحججه، وإذا بالملك يقربه، ويقبل عليه ويتخصص به وإذا بالحانقين عليه والضائقين به من الفقهاء يزداد حنقهم وغيظهم، وإذا هم يرمونه بالإلحاد والزندقة، ويكتبون إلى الملك الناصر صلاح الدين يحذرونه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردى، ومن فساد عقائد الناس ان هو أبقى عليه فلم يكن من صلاح الدين إلا أن كتب إلى ابنه الظاهر يأمره بقتل السهروردى ويشدد عليه فى ذلك ويؤكده، وما هى إلا أن استفتى فقهاء حلب فى أمره فأفتوا بقتله٠

والواقع أن هذه الحملة على السهروردى تدعو إلى التساؤل، هل هى وليدة خصومة شخصية وتباين فى الميول والطباع؟ أم ثمرة خلاف مذهبى؟

فى الحقيقة ذهب بعض المستشرقين من أمثال هورتن **Horten** وغيره إلى أن مقتل السهروردى يرجع إلى أسباب سياسية: يقول "هورتن" ما نصه: (إن مذهب السهروردى ينطوي على إحياء المذهب الإسماعيلي القائل بأن أبناء عليّ هم صور للتجلي الإلهي، ولهذا أُعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل)(٢٧).

ويوافق بعض الباحثين على هذا الرأى، فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول: "بأنه لولا اتصال السهروردى بالملك الظاهر وما خشيه السلطان من تأثير هذه الصلة على المذهب السنى الذى كان يمثله صلاح الدين لظل السهروردى طليقاً حراً يفكر كما يشاء٠ ونفس ما حدث للسهروردى حدث

للحلاج من قبل.، فلولا أن الحلاج قد زج بنفسه فى التيارات السياسية المضطربة فى عصره ومصره بين الشيعة والحنابلة؛ واتصاله برجال السياسة؛ لما حدث له شيء مما حدث من تعذيب أو صلب. أما أن تكون أسباب اتهامه هى مسائل ترجع إلى آرائه، فلم يكن إلا تكاه استند إليها السلطان فحسب، وأن فى وسعه أن يجد غيرها لينكل به كما فعل لو لم توجد هذه الآراء"[٢٨].

وإذا كان بعض المستشرقين والباحثين يرجع حادث مقتل السهروردى إلى أسباب سياسية، فإن هناك أسباباً أخرى يجب أن لا نغفل عنها؛ وهى أن جرأة السهروردى وقسوته على معارضيه هى التى جنت عليه، وهذا الشهرزورى تلميذ السهروردى أقوى شاهد إثبات، حيث فصل القول فى هذا تفصيلاً تاماً، وأظهرنا على أن السهروردى كان يصرح فى البحوث بعقائد الحكماء؛ لأنه كان صارماً فى جدله مفحماً فى حجته، لا يأخذ خصومه فى هوادة، ولا يخاطبهم فى لين[٢٩].

هذا بالإضافة إلى ما كان يظهره بقوة روح القدس، وما نسب إليه من العظائم، وأنه أدعى النبوة، فكل ذلك كان سبباً فى أن يجمع الفقهاء أمرهم على تكفيره وإباحة دمه، والحكم عليه بالقتل.، ولكن الشهرزورى يرى أن السهروردى بريء من ذلك[٣٠].

من هذا يتبين لنا أن جرأة السهروردى وتهوره وقلة تحفظه من الأسباب التى جنت عليه، فمن يدرى فلعل السهروردى لو أنه أصطنع كثيرا أو قليلاً من التحفظ والاعتدال وأمسك عن كثير أو قليل من تصريحاته وعباراته لكان للفقهاء معه شأن آخر، ولكنه وقد أطلق نفسه على سجيتها، وأطلق لأذواقه وأفكاره ومذاهبه كل حريتها، ولكن لم يستطيع أن يكون غير ما كان، ولا أن يقول غير ما قال، ولم يستطيع الفقهاء إلا أن يحرجوه ويدحضوا مزاعمه

وينسبوه إلى الكفر والضلال ويفتوا بقتله[٣١].

وينفرد العماد الأصفهانى الذى كان معاصراً للسهروردى بإيراد القصة الكاملة لمقتله فيقول ما نصه:" فى سنة ٥٨٨هـ قتل شهاب الدين السهروردى وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب. أُخذ بعد أيام، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه، ما خلا الفقهين (ابنى جهيل) فإنهما قالا: هذا رجل فقيه ومناظراته فى القلعة ليس بحسن، ينزل إلى الجامع ويجتمع لهم ويعقد له مجلس فى الخلاف معه وقالوا له أنت قلت فى تصانيفك: "إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل، فقال لهم: ما حد لقدرته، أليس القادر إذا أراد شيئا لا يمتنع عليه.؟ قالوا بلى، قال: فالله قادر على كل شىء، قالوا إلا على خلق نبى فانه مستحيل، قال فهل يستحيل مطلقاً أم لا، قالوا كفرت وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنه نقص عقل لاعلم.، ومن جملته أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت[٣٢].

وإذا كان السهروردى قد قتل بالفعل، فكيف نفذ فيه حكم القتل؟ وعلى أى وجه قتل؟.

اختلفت الروايات وتضاربت الأقوال فى هذا الموضوع، فنجد أن الشهرزورى يقول: "ورانت الناس مختلفين فى قتله فزعم بعضهم أنه سجن ومنع الطعام" وبعضهم يقول:" منع نفسه حتى مات، وبعضهم يقول:"خنق بوتر"، وبعضهم يقول بسيف، وقيل: "أنه حط فى القلعة وأحرق"[٣٣].

كما يخبرنا ابن أبى أصيبعة حيث يقول: "ولما بلغ الشهاب السهروردى ذلك (نبأ قتله) وأيقن أنه مقتول وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يترك فى مكان منفرد، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى ففعل به ذلك"[٣٤].

من هذين النصين يتضح أنه لا يمكن أن نرجح كيف قتل السهروردى، غير أنه يمكن القول مع "هنرى كوربان" بأنه قتل بطريقة سرية[٣٥]. أما عن

معرفة التاريخ الذى وقع فيه حادثة القتل. فنجد أن المؤرخين والمترجمين يختلفون فى إيراد وفاته، إلا أن الاختلاف ليس كبيراً، فهو لا يتعدى سنتى ٥٨٦هـ -٥٨٨هـ. فنجد أن الشهرزورى يذكر ٥٨٦هـ على أنها السنة التى قتل فيها أستاذه[٣٦]. وكذلك العماد الأصفهانى يذكر حادث مقتله ٥٨٨هـ[٣٧].

إلا أن معظم الباحثين والمؤرخين والمترجمين يرجحون من بين هذه التواريخ جميعا ٥٨٧هـ[٣٨]. وهو يوافق ٢٩ يوليو سنة ١١٩١م [٣٩] يعنى أن عمره كان حينئذ ٣٦ عاما بالتقويم العربى القمرى، ويلاحظ أن تاريخ وفاته سابق على التاريخ الذى مات فيه ابن رشد، وذلك بسبع سنين.

خامسا: حياته الفكرية

يعتبر السهروردى أول من تصدى للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجرى، فقد أعرب فى مصنفاته عن تبرمه بالفلسفة المشائية، وحرصه على تخطيطها بالاتجاه نحو فلسفة إشراقية، تنم عن أعماق شجونه الفكرية؛ وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن السهروردى متصوفاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد انتهى من فلسفته إلى حكمة الإشراق التى تدل على مذهبه الحقيقى، وقد تفلسف غيره من متصوفى الإسلام، ولكن أحداً منهم لم يربط الفلسفة بالتصوف مثل ما فعل، فهو يضع الفلسفة والتصوف فى علاقة خاصة لا نجدها إلا عنده، وهو يميز بين نوعين من الحكمة متقابلين:" الحكمة البحثية" المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وتهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، وهى حكمة الفلاسفة، "والحكمة الذوقيه" التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان ولا يستطيع التعبير عنها وهى حكمة الإشراقيين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى، لأن الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية، وينفذ فى نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية[٤٠].

وفى هذا يحدثنا الشهرزورى: ما نصه: "جمع يعنى (السهروردى) بين الحكمتين أعنى الذوقية والبحثية. أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى عن نفسه التشاغل بالعالم طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى. فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره. حتى ظفر لمعرفة نفسة، ونظر بعلقه إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامه فلتعلم جيداً أنه كان فى المكاشفات الربانيه آية، والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون. وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها وتميز عن المعانى الصحيحة البارزة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها ورآها لاسيما فى الكتاب المعروف"بالمشارع والمطارحات" فإنه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين وتفحص فيه معتقد الحكماء الأقدميين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، والأسئلة والإيرادات من تصرفات ذهنه ومكنون علمه، وذلك يدلل على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى، وأعلم أن قيم كلامه ومعرفة أسراره مشكل جداً على من لا يسلك طريقته(٤١).

وهذا الجمع المحكم بين الحكمتين "الذوقية والبحثية" يدل دلالة واضحة على مظاهر الأصالة فى التفكير عند السهروردى. فبحسب النظرية السهروردى أن المجهود الفكرى للنفس الإنسانية، لا يحقق لها الغاية المرجوة، التى هى المعرفة التامة، إلا بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى؛ كما أن الاختبار الروحى بدوره، لا يزدهر ويرسخ وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة(٤٢).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النظرية السهروردية تدعو إلى "حشد" كل ضروب العهد – بما فيها الاسلام – لشرح "روحية الإشراق" بنقل اعتبار التوجيه للإسلام فى المجتمع الإسلامى إلى روحيته الإشراقية(٤٣).

وهذه المحاولة تبين لنا أن السهروردى كان موسوعى النزعة، لايقنع بكتاب، ولا يقف عند شيخ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض سواء أكانوا شرقيين أو غربيين. وكأنما كان يطبق الحديث القائل: "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها" فجمع بين حكماء الفرس واليونان وبين كهنة مصر وبراهمه الهند وآخى بين أفلاطون وزرادشت، وبين فيثاغورس وهرمس، وشاء أن يضم الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن(٤٤). هذا من ناحية ومن ناحية أخرى استطاع أن ينبهنا إلى دراسة المنطق والفلسفة وما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير فى إعداد طلاب الحكمة. وتثقيفهم فهو يرى أنه لابد لطالب العلم والمعرفة من أن يلم إلماماً تاماً بالفلسفة الأرسطية والمنطق والرياضيات والتصوف، وأن يخلص نفسه من شوائب الهوى والشهوة، بحيث يستطيع أن ينمى تدريجيا هذه الحاسة التى تحقق وتصحح ما يأخذه العقل على أنه نظرى خالص، والتى تعرف عن الصوفية باسم الذوق. فإن العقل الذى يعمل وحده دون أن يكون له عون أو مؤيد من الذوق لا يصح أن يوثق فيه ثقة مطلقة أو يطمئن إليه اطمئناناً لا شبهه فيه ولا غبار عليه ومن ثم كان السهروردى حريصاً على أن يؤيد العقل بالذوق(٤٥).

سادسا: آثاره

لقد كان لمصير السهروردى أثره فى أن يظل إنتاجه الفلسفى مختفياً لبعض الوقت، نظرا لما شاع عنه من مروق فى الدين، إلاأن تلامذته قد اهتموا بتتبع أخباره، وعلى الأخص الشهرزورى(٤٦) الذى ذكره فى ترجمته لمصنفات السهروردى تسعة وأربعين كتاباً ورسالة فضلاً عما ذكره من مصنفات منثورة ومنظومة تصور عبقرية السهروردى فى النثر والنظم، ولم تصل إلينا معظم تلك الآثار والمصنفات التى يعددها الشهرزورى

للسهروردى. اللهم إلا كتباً ورسائل نشر أقلها وما يزال أكثرها مخطوطاً حتى الآن، وتوج منه نسخ خطية تختلف كثرة وقلة فى مكتبات الشرق والغرب يضاف إلى هذا أن صحة نسبة بعض ما يذكره الشهرزورى إلى السهروردى ما يزال فى حاجة ماسة إلى تحقيق وموازنة تكشف عن وجه الحق فيها.

ومهما يكن من شيء فإن إثبات الشهرزورى لمصنفات السهروردى يمكن أن يعد إثباتاً كليا إذا قيس إلى ثبوت غيره من المؤرخين والمترجمين من أمثال ابن أبى أصيبعة وابن خلكان وياقوت الحموى وحاجى خليفة، والتى من أخص خصائصها أنها جزئية ذكرت شيئاً و أغفلت أشياء وما أغفلته كان أكثر بكثير مما ذكرته. غير أننا نجد أن محاولة الشهرزورى ليست بحثاً فى العلاقة بين ترتيب كتب السهروردى وتطور فلسفته، بل إنها تعداد لكتبه ورسائله دون مراعاة لأى اعتبار تصنيفى.

أما أول من قام بمحاولة التصنيف هذه من الكتاب المحدثين فهو ماسينيون(٤٧)، الذى يقسم كتب السهروردى إلى ثلاثة أقسام بحسب مراحل ثلاث من حياته الفلسفية وسمت كل منهما تفكيره بطابع معين. وهذه المراحل هى:

١ -مرحلة الشباب أو"العهد الإشراقى" وتشمل الالواح العمادية، وهياكل النور أو الرسائل الصوفية، وكان ذلك بالاستناد إلى ما أورده الشهرزورى.

٢ -مرحلة العهد المشائى: وتشمل التلويحات واللمحات والمقاومات والمطارحات.

٣ -المرحلة الثالثة: وهى العهد الأخير الذى تأثر فيه بالافلاطونية المحدثة وابن سينا: وتشمل حكمة الإشراق واعتقاد الحكماء.

ولقد فتحت محاولة "ماسينيون" باب الخوض فى تصنيف كتب "السهروردى" أمام المستشرقين فذهب سبيز وختك Spies, Khattak [48]، ليقررا أن رسائل السهروردى الصوفية والفلسفية مثل "مؤنس العشاق" و "لغة موران" و"صفير سميرغ" هى من أعمال السهروردى المبكرة.

إلا أن المحاولة الرصينة التى قام بها المستشرق الفرنسى الأستاذ "هنرى كوربان Henery Corbin[49] بعد ذلك، نقلت هذه المسألة، من بحث تاريخى لتصنيف السهروردى إلى بحث فى فلسفته والإبانه عن تطور فكره، منذ تحصيله الأول فى "مراغة" إلى امتلاك أساليب الجدل فى "حلب" كما يذهب أيضاً "هنرى كوربان" إلى أن كتب السهروردى لا يمكن أن تصنف تبعاً لمراحل سيرته، بل أن هذه المؤلفات، المتجانسة فى الغاية تشير الواحدة منها إلى الأخرى بشكل ظاهر أو خفى. ولذلك اعتمد تصنيفه على الوحدة الجوهرية لآثار الشيخ، وعلى النهج المعنوى الذى ينظم ويؤلف بين هذه الآثار فى دلالتها على مثال واحد. فأهمل تصنيفه، وبالتالى التسلسل التاريخى، واعتمد الأواصر المعنوية والنفسية فى تقدير المشاكله. وهو يقسم كتب السهروردى إلى أربعة أصناف:

١ -صنف يشتمل على رسائل يمكن أن يطلق عليها اسم "الرسائل الاعتقادية الكبرى" وهى مكتوبة بالعربية، وقد وضعت الرسائل الثلاث الأولى: "وهى التلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات". على أن تكون إعداداً وتمهيداً لدراسة الرابعة، وهى حكمة الإشراق التى يعدها السهروردى أهم مصنفاته جميعاً.

٢ -صنف يشتمل على طائفة من الرسائل الاعتقادية الصغرى بعضها كتب بالعربية وكتِب بعضها الآخر بالفارسية، كما هو الشأن فى هياكل النور ويدخل تحت هذا الصنف"الألواح العمادية" و"بستان القلوب" "واعتقاد

الحكماء" و "كلمة التصوف" و "كشف الغطاء" و"اللمحات فى الحقائق"٠

٣ –صنف يشتمل على طائفة أخرى من الرسائل وضعت فى صورة أمثال وحكايات توجيهية وقصص رمزية وقصد بها الإرشاد والتوجيه، ويكاد كلها يكون مكتوباً بالفارسية إلا القليل منها، فقد كتب بالعربية، أو كتب بالعربية والفارسية، كما هو الشأن فى رسالة "الغربة الغربية"، ويدخل تحت هذا الصنف: رسالة عقل، ورسالة" آواز بر جبرائيل"، وكلمات ذوقية (= الأبراج)، ولغة موران، "مؤنس العشاق" (=العشق)، رسالة "درخالة طفولية"، رسالة "روزى بأجماعت صوفيان"، "ورسالة الطير"، ورسالة "صفير سميرغ"٠

٤ –صنف يشمل على مجموعة من الواردات والتقديسات التى هى أشبه ما تكون بالمزامير، وتدور حول طقوس يومية تقديساً للملائكة القائمين على أمر الكون والمخطوطات التى عثر عليها من هذا الصنف ما تزال نادرة حتى الآن٠ ويقول الأستاذ كوربان "إنه لم يقف منها إلا على مخطوطات استانبول[٥٠]

ويساير الدكتور/ سيد حسين نصر[٥١] هذا الترتيب وذلك فى خمسة أقسام:

القسم الاول: مؤلفات كلها باللغة العربية، وأهمها أربعة، منها ثلاثة عن الفلسفة المشائية: تلويحات ومقاومات ومطارحات، أما الأخير فيدور حول حكمة الإشراق٠

القسم الثانى: مؤلفات مكتوب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر باللغة الفارسية، تتناول بالتفصيل الموضوعى الدقيق بعض الجوانب المتصلة بالمؤلفات الأولى٠ وهى عموماً موجزات وتشمل العناوين التالية الرئيسية: "هياكل النور، الألواح العمادية، بارتا

نامة، اعتقاد الحكماء، اللمحات، يزدان شناخت" التى تنسب أحياناً إلى "عين القضاه" الهمذسى وبستان القلوب الذى ينسب بدوره إلى السيد الشريف الجرجانى أحياناً بعنوان " روضة القلوب"٠

القسم الثالث: مؤلفات كلها باللغة الفارسية، وهى أقاصيص وحكايات كتبت بلغة رمزية، تصف الطريق التى يجب على مبتدئى السالكين٠ واتخاذها كى يصلوا إلى المعرفة الباطنية والإشراقية٠ وأهمها عقلى سرخ، وأوازبر جبرائيل والغربة العربية (وهو نفسه مكتوب بالعربية)، لغة موران، رسالة فى حالة الطفولية، روزى باجماعت صوفيان، ى صوفيات، رسالة فى المعراج٠صفير سيمرغ٠

القسم الرابع: مؤلفات تشتمل على شروح وترجمات لنصوص فلسقية قديمة ضمنها كتب فى المدخل للمذاهب الباطنية وينبغى أن نعد بينها ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا، والشرح الفارسى لكتاب "الإشارات والتنبيهات" لنفس المؤلف ورسالته فى حقيقة العشق التى تعتمد على رسالة أخرى لابن سينا بعنوان "رسالة العشق" وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث٠

القسم الخامس: مؤلفات تشتمل على صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السهروردى الواردات والتقديسات٠

ولا يشير الدكتور/سيد حسين نصر إلى تصنيف تاريخى لكتب السهروردى فهو على غرار الأستاذ"هنرى كوربان"، يقيم علاقة معنوية بين كتب السهروردى ويصنفها بحسب تقارب المضمون٠

أما الدكتور/ محمد على أبو ريان فيرى، هو أيضاً، أن كل محاولة

تاريخية لتصنيف كتب السهروردى تعد بعيدة كل البعد عن الروح العلمية، لأن التداخل بين أفكار هذه الكتب، وظروف تأليفها يحولان دون التصنيف المنهجى السليم(٥٢). ويذهب إلى أن مؤلفات الشيخ يجب أن تصنف تصنيفاً تعليمياً(٥٣). ثم ينصح القارئ أن يبدأ بقراءة "التلويحات" ثم "المقاومات" ثم "المطارحات"، وذلك قبل الشروع بقراءة"حكمة الإشراق"، وهو يرى أن تكون قراءة هذا الأخير تحت إشراف موجه مرشد هو "القائم بالكتاب"، حتى يقف المريد على بعض مبادئ "الإشراق".

والجدير بالذكر أن السهروردى ينصح باتباع هذا الترتيب فى قراءة بعض كتبه وخاصة المطارحات فهو يقول: "وهذا الكتاب أى المطارحات ينبغى أن يقرأ قبل حكمة الإشراق، وبعد التحقيق المختصر المرسوم بالتلويحات فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع فى الرياضيات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادىء الإشراق ثم يتم له مبانى الأمور .... وأول الشروع فى الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلية، وآخره لانهاية له"(٥٤).

ومن هذا النص نجد أن الدكتور/ محمد على أبو ريان أراد أن يكمل افتراض ما أوصى به السهروردى وهو لذلك يستحسن أن يقرأ المريد الرسائل أثناء قراءته من حكمة الإشراق لأنها تساعده على مشاهدة الأنوار القاهرة. ويفطن الباحث أخيراً، إلى أن السهروردى لم يجعل "لهياكل النور" مكاناً خاصاً فى ترتيب قراءة الكتاب، فيعود إلى الأخذ بطريقة الأستاذ "هنرى كوربان" فى اختيار مكان له " بحسب محتوياته" ولما كان محتوى هذا الكتاب وثيق الصلة" بما ورد فى"حكمة الإشراق" فقد وجد الدكتور/ محمد على أبو ريان أنه من المستحسن قراءته قبلها مباشرة(٥٥)، وهكذا بدأ الدكتور/ محمد على أبو ريان تصنيفه معتمداً على نصح السهروردى فى قراءة بعض كتبه،

ثم انتهى إلى طريقة الأستاذ "هنرى كوربان" - فى البحث عن محتويات للكتب الموضوعية التى تؤلف بينها، ثم تحديد مكانها من "حكمة الإشراق"[٥٦].

ولاشك فى أن كل المحاولات التى بذلت من قبل الباحثين لتصنيف كتب السهروردى تنطوى على دقة وإبداع، ومن ثم يمكن حصر مؤلفات السهروردى فى مجال المنطق الإشراقى على النحو التالى:

١ -التلويحات اللوحية والعرشية.

٢ -المقاومات..

٣ -المشارع والمطارحات.

٤ -اللمحات فى الحقائق.

٥ -هياكل النور.

٦ -حكمة الإشراق .

هوامش الفصل الأول:

1. **ابن أبي أصيبعة** : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د/نزار رضا منشورات مكتبة الحياة - بيروت، سنة ١٩٦٥، ص٦٤٠.
2. **نيلينو**: علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى منشورات الجامعة المصرية، روما، سنة ١٩١١، ص ٦٨ .
3. **ياقوت الحموي**: معجم الأدباء، طبعة دار المأمون، القاهرة بدون تاريخ طبع جـ ١٩،ص٣١٤ .
4. **ابن خلكان**: وفيات الأعيان وأبناء أبناء أهل الزمان تحقيق د/ إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، سنة١٩٧٧، جـ ٦، ص ٢٧٣-٢٧٤
5. **الشهرزوري**: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، نسخة مصورة بجامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٧، ص ٢٣٢. وقد حقق هذا الكتاب مؤخرا بواسطة الدكتور/ محمد على أبو ريان.
6. المصدر السابق، ص٢٣٢-٢٣٣ .
7. **د/ عثمان يحيى**: الصحف اليونانية - أصول غير مبارة لفكرة "الحكيم المتأله عن السهروردي، شيخ الإشراق، الكتاب التذكاري، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٢٢ .
8. **أحمد أمين**: حي بن يقظان، ار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦، ص ٨
9. **جومس نو لجانس**: السهروردي ودورة في الميدان الفلسفي، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٠٧-١٠٨ .
10. **السهروردي**: اللمحات في الحقائق، تحقيق د/ محمد أبو ريان، دار

المعرفة الجامعية، الإسكندرية،١٩٨٨م، ص٥-٦.

١١. **ياقوت الحموي**: معجم البلدان، المجلد الثالث، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٨٩ ٠

١٢. **هنري كوربان**: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع الأولى حتى وفاة ابن رشد، ترجمة د/ نصير مروه وحسن قبيس، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦، ص٣٠٣.

١٣. **د/ محمد مصطفى حلمي**: حكيم الإشراق وحيات الروحية، بحث نشر ضمن مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ١٢، جـ١، عدد ديسمبر سنة١٩٧٠، ص٦٤-٦٥.

١٤. **د/ محمد على أبو ريان**: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص١٩ ٠

١٥. **د/ سامى الكيالى**: السهروردى (سلسلة نوابغ الفكر العربى)، دار المعارف القاهرة ١٩٥٥م، ص ٢٠ ٠

١٦. **د/ محمد مصطفى حلمي**: المرجع السابق، ص ٦٥ ٠

١٧. **الشهرزورى**: المصدر السابق، ص٢٣٣ ٠

١٨. **قطب الدين الشهرزورى**: شرح حكمة الإشراق، ص٢٣٣ ٠

١٩. **د/ ابراهيم مدكور**: بين ابن سينا والسهروردى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى – شيخ الإشراق،القاهرة،١٩٨٠، ص٦٧-٦٨

٢٠. **ابن أبى أصيبعة**: المصدر السابق، ص ٦٤٣ ٠

٢١. **الشهرزورى**: نزهة الأرواح، ص ٢٣٣ ٠

٢٢. ***Louis Mossignon*: Recuel de textes inedits concernant l'histoire de mystique en pays d'Islam, Paris, 1929, P.113**

٢٣. **د/ محمد على أبو ريان**: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢١

٢٤. **ابن أبى أصيبعة**: عيون الأنباء، ص٦٤٣-٦٤٣ .

٢٥. **الشهرزورى**: نزهة الأرواح، ص٢٣٥ .

٢٦. **ابن أبى أصيبعة**: المصدر السابق، ص ٦٤٣ .

٢٧. ***Max Horten*: Die phlosophe des islam, Munschen, 1924,P.125.**

نقلا عن: د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٦-٢٧.

٢٨. **د/ عبد الرحمن بدوى**: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار النهضة المصرية،، القاهرة، ١٩٤٧ ، ص٢٧ .

٢٩. **الشهرزورى**: المصدر السابق، ص ٢٣٤ .

٣٠. المصدر السابق، ص ٢٣٥ .

٣١. **د/ محمد مصطفى حلمى**: حكيم الإشراق وحيات الروحية، ص٦٧ .

٣٢. نقلا عن د/ محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٥ .

٣٣. **الشهرزورى**: نزهة الأرواح، ص ٢٣٥ .

٣٤. **ابن أبى أصيبعة**: عيون الأبناء، ص ٦٤٢ .

٣٥. **هنرى كوربان** : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٠٣-٣٠٤ .

٣٦. **الشهرزورى**: المصدر السابق، ص ٢٣٥ .

٣٧. **د/ محمد على أبو ريان**: أصول الفلسفة الإشراقية ، ص٢٥-٢٦

٣٨. **هنرى كوربان**: "السهروردى المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى"، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب شخصيات قلقة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٩٥ .

٣٩. **جومس نولجانس**: السهروردى ودورة فى الميدان الفلسفى، ص١٠٨-١٠٩ ٠

٤٠. ***Louis Gardet*: Qelques Reflexions sur l'Ishraq de suhrawardi.**
بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٨٥ ٠

٤١. **الشهرزورى** : نزهة الأرواح، ص ٢٣١ ٠

٤٢. **د/ عثمان يحيى**: الصحف اليونانية – أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى، ص ٣٢٣ ٠

٤٣. **د/ محمد البهى**: دور السهروردى فى "عالمية" الثقافة فى القرن الساس الهجرى- بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠،ص٢٨٨ ٠

٤٤. **د/ ابراهيم مدكور**: بين السهروردى وابن سينا، ص٦٨ ٠

٤٥. **د/ محمد مصطفى حلمى**: حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص ٨٥ ٠

٤٦. **الشهرزورى**: نزهة الأرواح، ص٢٣٥-٢٣٨ ٠

٤٧. ***Massignon*: Op. Cit., P.113**

٤٨. ***O. Y. Spies, S. K. KHATTAK*,:"Three treatises on mysticism" in Bonner orientlis tische studien, stuttgrt, verlg W.Kohlhammer, 1935, P.3.**

٤٩. ***Henery Corbin*: Opera Metphysics and Mystica, Vol. 1, Istambul, 1945,PP.Vi-Xvii.**

٥٠. **Ibid, P. Xvii.**

٥١. ***Dr. Seyyed Hossein Nasr*: Shihab alDin Suhrawardi Al-mqtul in Ahistory of Phlosophy, With short accounts of other disciplines and the modern renaissance in muslim lands, edited and introduced by MM. Short, Vol.I. Wiesbaden, otto Harrassowits. 1963.PP. 374-375.**

٥٢. **السهروردي**: هياكل النور، تحقيق د/ محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٧، ص١٥ ٠

٥٣. المصدر السابق، ص١٦، د/ محمد على أبوريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٦٧ ٠

٥٤. **السهروردي**: الشارع والمطارحات، ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية، تصحيح هنرى كوربان استانبول،١٩٤٥، جـ١ ص١٩٤ ٠

٥٥. **السهروردي**: هياكل النور، ص ١٧ ٠

٥٦. **د/ اميل المعلوف**: كتاب اللمحات للسهروردى، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص١٩-٢٠ ٠ أنظر أيضاً٠

***Pere Anawti*: La Nation de Wugud dans Kitab Al mushari Wal Mutariohat de Shrawardi.**

بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٣٧ ٠

الفصل الثانى

المنطق وعلاقته بنظرية المعرفة

عند السهروردى

أولاً: مفهوم المنطق عند السهروردي:

ذهبت الصوفية إلى أن مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس العقل. قد يكون الحدس وقد يكون الذوق وقد يكون البصيرة وقد يكون الإلهام. ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد إلى معرفة كنه هذه الحاسة الغريبة ولا إلى موضعها من الحياة الروحية، وإن وصفها الجميع أو بالأحرى وصفوا مظاهرها، ووظائفها بصفات متقاربة، فهى نوعاً ما من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هى العقل الذى نعرفه وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه، أى أن فيها عنصري الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التى نعرفها ولا هى واحدة من العواطف التى لنا عهد بها. فهى حاسة عاملة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التى تدرك عملها فى حياتنا الشاغرة.

وقد أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، اسم القلب والسر وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التى تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندرى من كنهها شيئاً[1].

المهم أن الصوفية لا يعترفون بالحس والعقل مصدراً للمعرفة البشرية الحقة، لأنهم يميزون بين ظاهر الشيء وحقيقته، وبين الشكل والمضمون، وهو فى تميزهم هذا قد ذهبوا إلى أن المعرفة خاصة بالمحسوسات، وأن العقلية خاصة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات، ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحس أو العقل. وهذه المعقولات الموجودة

والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحس ولا بالعقل الذى يعتمد أساساً على الحس وهذه المعقولات تدرك بالحس الصوفى.

إذن المتصوفة جميعاً يرون أن وراء طور الحس والعقل طوراً آخر ينبغى اللجوء إليه، والاعتماد عليه وهو الكشف أو الذوق.

وهذا واضح عند السهروردى وذلك حين قام بمحاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلى صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية، ثم الوقوف ضد ابن سينا كثيراً مستخدماً، كل أنواع المذهب الإشراقى سواء عند الفرس أو الصابئة وغيرهم(٢).

هذا بالنسبة للفلسفة عند السهروردى، أما بالنسبة للمنطق، فقد وقف السهروردى من المنطق الأرسطى موقفاً خاصاً، فهو يخصص، فى بعض رسائل وخاصة رسالة "اللمحات فى الحقائق" قسماً طويلاً لمباحث المنطق الأرسطى، وهو حين يعرض هذه المباحث يبدأ أولاً فيذكر آراء أرسطو وغيره من الفلاسفة المشائين، ثم يعقب لهذه الآراء، وذلك فى القسم الأول من كتابه "حكمة الإشراق". وهو ينتمى إلى إثبات بطلانها بالقياس إلى مذهبه فى الإشراق الذى يؤمن إيماناً قوياً، ويسيطر عليه فى كل مجال من المجالات التى يعرض لها بالبحث.

وهكذا يحاول اسهروردى أن يختصر المنطق الأرسطى اختصاراً مبتكراً، ويسمى كثيرا من آرائه المبتكرة مباحث أو ضوابط إشراقية، بحيث يمكننا نحن أن نطلق على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقى"(٣)، ويرجع السهروردى مصدر هذا المنطق إلى نظريته فى المعرفة القائمة على الذوق، فيصرح بأنه توصل إلى ابتكار هذا المنطق بواسطة الذوق، حيث يرى أنه فى حكمه الإشراق يبدأ على سياق المشائين الذى يبتنى على البحث

الصوفى. ويصف هذا السياق الصوفى بأنه: "سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل"[٤]. وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه لحكمة الإشراق للسهروردى: أن المنطق المذكور فى حكمة الإشراق موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة القليلة الاستعمال بين فيه أشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة، ولهذا قال: "وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً فى التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحديد قواعدها، وتهذيب مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها[٥].

ويصف تارة أخرى: "بأنه الآلة الواقية للفكر جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد. كثيرة الفوائد"[٦].

وفى ذلك يقول قطب الدين الشيرازى: "الآلة المشهورة الواقية للفكر يعنى المنطق يصون الفكر من الخطأ فى انتقالاته من المعلوم إلى المجهول جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لتقوى الذهن من التبديد والخاطر عن التبلد، كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج إليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنفيحات شريفة منا أنه رد الأشكال (القياسية)، بل الضروب المنتجة من كل شكل إلى ضرب واحد و المركب من موجبتين كليتين والسالبة موجبة بالعدول، وإما أن السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة إذا كانت مركبة لا بسيطة، وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة جزء المحمول، و هى أن هذه الضوابط يكفيها أقل إشارة، وأدنى إيماء بخلاف البليد فإنه لا يفهم القليل ولا ينفعه الكثير، لطالب الإشراق كافية له أيضاً، لأنه إذا تفطن لما هو سبيله من شروق الأنوار ولمعان البوارق فيصير القليل لذلك أكثر المطالب ومهمات المسائل، لأن النور السانح هو إكسير المعرفة والحكمة، وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر فيكيفه من المنطق الضوابط النورانية لاشتمالها على ما لا بد منه فى هذا الفن وإن كان

على سبيل الإجمال(٧).

ويرجع السهروردى مصدر المنطق إلى طريق آخر غير العقل فيقول: "ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك(٨).

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا النص فيقول: "ولم يحصل بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر أى بالذوق والكشف لما ارتكبته من الرياضات والمجاهدات، ثم أى بعد حصوله لى بالذوق والكشف ثم طلبت الحجة عليه أى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككنى فيه مشكك. لأن حصوله اليقين كان بالعيان لا بالبرهان ليمكن أن يشكك فيه بما يورده الخصم"(٩).

وما يؤيد ذلك أن السهروردى فى مبحث المعارف والتعاريف بغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة فى المنطق الأرسطى، ويضع مكانها أسماء أخرى تحمل بعداً إشراقياً. فيسمى مثلاً دلالة اللفظ على المعنى: التطابق والتضمن والالتزام – يسميها القصد والحيطة والتطفل(١٠). ويسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الشاخص أو المنحط(١١).

كما انتقد السهروردى التعريف الأرسطى، وبين استحالة حصول العلم عن طريقه، فقد رأى أن المشائين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس، والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشيء. ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية بأن المجهول لا يتوصل اليه إلا بالمعلوم، ثم لو افترضنا أنه اتفق الإلمام بهذا الذاتى أو الخاص أو الفصل فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشيء إلا به، فتكون المعرفة بالشيء آنذاك ممتنعة، وكذلك تعريف

الشيء[١٢].

وهذا النقد للتعريف الأرسطى حاول السهروردى توضيحه، وذلك بمحاولة إيجاد طريقين للتعريف:[١٣].

أولاً: طريق الإحساس، فالأمور المحسوسة تدرك تمام الإدراك.

ثانياً: طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها. ومن هذين الطريقين يضع السهروردى التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم والعناية ويحدده: "بأنه التعريف بأمور لا تختص آحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع"[١٤].

وهذا التعريف عند السهروردى وإن أخذ صورة الرسم الناقص، إلا أنه يحمل بعداً إشراقياً، وهذا يدل على إيمان السهروردى بحقيقة الجمع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية.

أما فى مبحث القضايا والقياس فنجد السهروردى يختصر كثيراً من أشكال القضايا والقياس؛ لأنها متشعبة يستغنى عنها بأقل منها ويستبدل بها ضوابط للفكر قلية العدد، مختصرة كثيرة الفوائد تكفى للذكى وهو ما قاله ابن تيمية بعد ذلك من أن "المنطق الأرسطى لايفيد الذكى ولا ينتفع به البليد"[١٥]. وهذا يعنى أن السهروردى يرفض كل ما هو زائد عليه أو متشعب منه لا دلالة له. فمبادئ العقل هى المبادئ الكافية، وقد يكون هذا التشعب والتفريع أحد معانى الصورية، أى الصورية الفارغة.

ففى القضايا يقسم القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية. ثم يحذف القضايا الشخصية لأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم، وحتى تكون أحكام القضايا أضبط وأسهل، ثم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية فالكل هو الأصل والجزء فرع عليه، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على الكلية، والجزئية لا

تكون شرطاً فى التناقض، وبالتالى فهى لا تدخل فى أصول القضايا والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة(١٦).

ثم يقسم القضايا من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة ثم يرد القضايا كلها إلى قضايا موجبة، وهذا يعنى ر الفرع إلى ألاصل. فالسلب فرع والإيجاب أصل. والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع، والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية.

وإذا كان السلب جزءً للموضوع أو للمحمول لم يكن قاطعا للنسبة، فالإيجاب قطع والسلب ظن. والإيجاب ثابت عينى أما السلب فى الذهن فقط وليس فى الخارج، يقول السهروردى "والحكم الموجب الذهنى لا يثبت الإ على ثابت ذهني والموجب على أنه فى العين لا يكون الإ ثابت عينى(١٧)، فالمعرفة الإشراقية إذن لا سلب فيها بل كلها إيجاب، وهى لا تسلب صفة عن الوجود بل تعطيه صفات الإشراق إيجاباً لا سلباً. ثم يقسم السهروردى القضايا من حيث الجهة إلى ضرورية وممتنعة وممكنة، ثم يحذف المجهولة وكمية الموضوع، لأن المجهول لا يفيد العلم، لأن الكيف هو الذى يميز شيئاً عن آخر(١٨).

ثم يرد السهروردى القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاتة، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة ويجعل السهروردى الإمكان والاقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض. والقضية البتاتة هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم، أما الممكنة أو اثممتنعة فلا تستخدم على الإطلاق. ثم يرد السهروردى كل أشكال القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية، وهى القضية البتاتة كما يسميها(١٩). ولم يعرف بفائدة ما للقضية الجزئية الإ فى بعض نواحى العكس المستوى والتناقض وبعض ضروب الأقيسة(٢٠).

هذا بالاضافة إلى أنه خرج بآراء مبتكرة أيضاً، ففى التناقض يحذف السهروردى عديداً من الأبحاث، لأنه لا يحتاج إليها فى نقد المناطقة المشائيين وتفريعاتهم(٢١).

وفيما يعلق بالقياس الاستثنائى والأقترانى، يقول عن السلبى: "إنه لا يحتاج إلى تطويل والضابط الإشراقى فيه مقنع ومنه كثير من المختلطات(٢٢). ويقول عن الشكل الثانى "إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط"(٢٣)- ويقول عن الشكل الثالث:" إنه قد حذف عنه التطويلات"(٢٤)" أما الشكل الرابع" فإنه يسقطه من حسابه؛ لأنه شكل تابع للأشكال الثلاثة الأولى الأصلية(٢٥).

فالسهروردى يستبدل بهذه التعريفات القريحة أو الفطرة أو الضابط الإشراقى وفى هذا يقول:"ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون(٢٦)، ويقول أيضاً: "إن كفته سلامة القريحة فى معرفة حجة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل فى قياس الخلف، ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء(٢٧).

تلك هى الإضافات التى أضافها السهروردى للمنطق الأرسطى وهى تعتبر من أعمق المحاولات فى تاريخ المنطق العربى والتى بدأت تنضج ثمارها اليانعة لدى "عبد الحق ابن سبعين"؛ حيث حاول وضع منطق إشراقى شأنه شأن السهروردى، هذا المنطق يحل محل المنطق الأرسطى الذى يقوم على تصور الكثيرة كما أن هذا المنطق على حد تعبير أستاذنا الدكتور المرحوم/ ابو الوفا التفتازانى يمكن أن يسمى بمنطق المحقق عند "ابن سبعين"، وهو منطق ليس من جنس ما يكتب بالنظر العقلى، وإنما من قبيل النفحات الإلهية التى يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم، فهو

إذن منطق ذوقى أو إشراقى لا يقـوم علـى التجربـة والاسـتقراء، وإنمـا يقـوم على أساس الفطرة والمشاهدة(٢٨).

ويخصص "ابن سبعين" لهذا الغرض قسماً طويلاً من كتابه "بـد العـارف" على نحو ما صنع السهروردى فى "حكمة الإشراق" وأغلب الظـن أنـه متـأثر به فى هذا الصدد. ومباحث هذا المنطق الجديد على حد قول ابن سبعين: "لا تصورها إلا بالمرشد ولا تنالها النفوس بالجهد ولا بالتجلد، بل بالنفحات الإلهية، حى يبصر (الإنسان)، ما لم يبصر. ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشـياء لا من جنس ما يكتسب(٢٩)، وهذا يذكرنا بما قاله السهروردى: بأنه" لم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما كان يشككنى فيه مشكك(٣٠).

تلك أوجه الشبه البارزة التى نجدها بين"منطق ابن سبعين" ومنطق السهروردى"، وعلى الرغم من اعتداد ابن سبعين الشديد بنفسه وعدم اعترافه لأحد من السابقين عليه من الفلاسفة والصوفية بأى فضل، إلا أنه فيما يبدو لبعض الباحثين المحدثين إذا صرفنا النظر عن الاختلافات بينه وبين السهروردى فى تفاصيل مذهبيهما نجد أنه متأثر بهذا الأخير، وذلك على الأقل فى محاولته التحرر من المنطق الأرسطى ووضع منطق جديد يبنى على الذوق والمشاهدة، وتوجد مباحثة فى الخلد قبل التصور والتصديق لابعدهما، ومطالبه الأصلية خارجة عما يذكره الحكماء المشاءون، إذ لا نعلم أحد قبل السهروردى حاول التحرر من سيطرة منطق أرسطو ووضع منطق جديد على أساس علمى منظم(٣١).

وأهم النتائج التى توصل إليها "ابن سبعين" فى منطقة أن حقائق المنطق فطرية فى النفس الإنسانية، وأن الألفاظ المنطقية الستة وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض والجوهر والشخص ونشعر بالكثرة الوجودية،

فهى محض وهم، والمقولات العشر كذلك، وإن اختلفت وتباينت، فإنما تشير إلى الوجود المطلق، فهو إذن يحمل المقولات على الوجود المطلق وبذلك يجعل المقولات جنساً واحداً أو تحت جنس واحد(٣٢).

وهكذا يطبق "ابن سبعين مذهبه فى الوحدة فى مجال المنطق الأرسطى ليثبت دائماً أن كل مباحث هذا المنطق التى تشعر بالكثرة فى الوجود وهم على التحقيق أو يتبادل بعض هذه المباحث لتبدو متمشية مع مذهبه العام(٣٣).

ثانياً: خصائص المنطق الإشراقى عند السهروردى

إذا كان السهروردى قد أرجع مصدر منطقة إلى الذوق، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافق الذوق مع العقل أو المنطق. فالعقل الذى يرى ويفكر وحدة دون أن يكون له مؤيد له من الذوق، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه، بحيث ينتفى كل شك فيه، وتزول كل شبهة، ولابد من ازدواجية أداة المعرفة(٣٤). التى تعتمد على الحكمة البحثية المعتمدة على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى وهى حكمة الفلاسفة المشائية، والحكمة الذوقية التى هى ثمرة مذاق روحى، وهى حكمة يحياها الإنسان. ولا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الفلاسفة الإشراقين، وليس ثمة تعارض حقيقى بين الحكمتين، وإنما هو تعارض ظاهرى لأن الفيلسوف الإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية وينفذ فى نفس الوقت إلى أسرار الحكمة الذوقية(٣٥).

ويعطينا الشهرزورى صورة واضحة لهاتين الحكمتين فيقول: جمع " السهروردى" بين الحكمتين، أعنى الذوقية والبحثية، أما الذوقية فشهد له بالتبريز فيها كل من سلك سبيل الله عز وجل وراضى نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى، طالباً بهمته العالمية مشاهدة العالم الروحانى. فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره، حى ظفر بمعرفة ونظر

بعقله إلى ربه، ثم وقف بعد هذا على كلامة، فلنعلم حينئذ أنه كان فى المكاشفات الربانية آية والمشاهدات الروحانية نهاية، لا يعرف غوره إلا الأقلون، ولا ينال شأوه إلا الراسخون، وأما الحكمة البحثية فإنه أحكم شأنها وشيد أركانها، وعبر عن المعانى الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة، وأتقنها إتقانا لا غاية وراءه لاسيما فى كتابة المعروف" بالمشارع والمطارحات" فانه استوفى فيه بحوث المتقدمين والمتأخرين، ونقض فيه أصول مذاهب المشائين وشيد فيه معتقد الحكماء الأقدمين، وأكثر تلك البحوث والمتناقضات، وذلك على قوته فى الفن البحثى والعلم الرسمى(٣٦).

ويستطرد الشهرزورى فيقول:" وأعلم أنه لم يتيسر لأحد من الحكماء والعلماء والأولياء ما تيسر لهذا الشيخ من إتقان الحكمتين المذكورتين، بل بعضهم يسر له الكشف، ولم ينظر في البحث كأبى يزيد البسطامى" و "الحلاج" ونظرائهما، وأما إتقان البحث الصحيح بحيث يكون مطابقا للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن وجميع الحكماء المقتصرين على مجرد البحث الصرف مخطئون فى عقائدهم، فان أردت حقيقة الحكمة وكنت مستعداً لها، فأخلص لله تعالى وانسلخ عن الدنيا انسلاخ الحية من جلدها عساك تظفر بها(٣٧). وذلك لأن الحكمة الإشراقية لايمكن تعلمها لابفكر ولا بنظم دليل قياسى أو نصب تعريف جدى أو رسمى، بل بأنوار إشراقية متناوبة، وتشاهدها فوقها على العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلا للأفراد أو الحكماء المتألهين كأنباذوقليس وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذى شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم(٣٨).

وإذا كان السهروردى قد جمع بين الحكمتين الذوقية والبحثية". فيمكن تلمس هاتين الحكمتين عند الفيلسوف الأنجليزى " برتراند رسل"**Bertrnd**

Russel حيث كتب رسالة فى غاية الروعة عن العلاقة بين المنطق والتصوف، حيث عقد فصلاً هو من أجود ما كتب فى حياة الفلسفية، أراد أن يميز بين قطبى الرحى فى حياة الإنسان الثقافية الذين هما بصورة مجملة التصوف فى ناحية، ومنطق العقل فى ناحية أخرى، ففى الحالة الأولى يكون الإدراك مباشراً وبغير مقومات، وفى الحالة الثانية على " التحليل" بينما يرفض أصحاب الحالة الأولى كل ضروب "التحليل" وأطلق" رسل " على بحثه ذاك عنوان" المنطق والتصوف"Mysticism & Logic ، ثم جعل العنوان نفسه عنوانا لكتاب يضم ذلك الفصل من فصول أخرى، وانه لما يفيدنا فى هذا الموضوع أن نوجز ما قاله "رسل" فى " العلاقة بين المنطق والتصوف"، يقول" رسل": لقد سار الإنسان فى محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد مدفوعا بدافعين مختلفين كل الأختلاف، وقد يتلاقى هذان الدافعان معا فى إنسان واحد، وقد لايتلاقيان، فأولهما هو الذى يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأما الثانى فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء، ولقد استطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الأول وحدة. كما استطاع أيضاً أعظم الرجال أن يبلغوا قمة العبقرية بالدافع الثانى وحده. ولكن أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية، وعناصر الإدراك الصوفى فى آناً معاً(٣٩).

ويدلل "رسل" على ذلك "ببارمنيدس الايلى" الذى يصف تصوفه بأنه تصوف منطقى ظهر عند كثير من المتصوفه الميتافيزيقيين من يوم "بأرمنيدس" إلى "هيجل" وتلاميذه المحدثين وأساسه هو أننا لا نعرف اللاوجود وما لا نعرفه ليس موجودا(٤٠).

مما سبق يتضح لنا أن هناك فلاسفة قد أخذوا بالمنهج العقلى الاستدلالى فحصرهم الجدل العقلى الجاف فى دائرة مغلقة، ولكنهم برغم هذا وصلوا

إلى قمة العبقرية، ولكن هناك فلاسفة جمعوا بين المنهجين أى تجاوزوا مرحلة الفكر الاستدلالى إلى مقام الرؤية المباشرة أو الكشف، وهؤلاء أعظمهم لأنهم هم الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى فى آن واحدة معاً كما يقول "رسل".

والسهروردى خير من جمع بين عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفى وذلك فى منطقة الإشراقى القائم على الحكمة البحثية والحكمة الذوقية، وهو بهذا يظل ثنائياً كابن سينا، فهو منطقى فيلسوف من ناحية يعتمد على العقل والبرهان فى نقده للمنطق الأرسطى بصرف النظر عن دوافع هذا النقد وهى دوافع إشراقية، ثم هو إشراقى من ناحية يعطينا تصوراً للعالم كنور ولدرجات، العالم كدرجات من النور، فهو يمثل الفيلسوف المنطقى الإشراقى أى الحكيم البحاث المتأله(٤١).

ويعطينا السهروردى تصوراً لهذا الحكيم البحاث المتأله، وذلك فى إطار تصنيفه لدرجات الحكماء فيقول: "العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات مصداقاً للآية الكريمة: "**إنى جاعل فى الارض خليفة**"(٤٢).

ويصنف السهروردى الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء إشراقيين، ثم حكماء يجمعون بين الحكمتين البحثية ولإشراقية، ويرتب الدرجات لكل طائفة، وقد جعلها على أربع درجات، التوغل والتوسط والضعف والعدم. ومن ثم يكن لدينا حسابياً درجات ثلاثة رئيسية و أربعاً فرعية، والثلاث الأولى بين التوغل " التأله مثل أكثر الأنبياء" " والأولياء"، والثلاث الأولى بين التوغل والعدم وهى:

١ - حكيم عديم البحث متوغل فى التأله مثل أكثر الأنبياء والأولياء.

٢ – حكيم إلهى متوغل فى البحث عديم التأله مثل كثير من الفلاسفة •

٣ – حكيم إلهى متوغل فى البحث والتأله: وهذه درجة نادرة لم يبلغها إلا السهروردى كما يذكر الشارح(٤٣)•

أما الدرجات الفرعية فهى تتفاوت بين التوغل والوسط والضعف وهى:(٤٤)

أ – حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله•

ب – حكيم إلهى متوسط فى البحث متوغل فى التأله•

جـ – حكيم إلهى متوغل فى البحث متوسط فى التأله•

د – حكيم إلهى متوغل فى البحث ضعيف فى التأله•

كما يصنف السهروردى طلاب الحكمة على درجات متفاوته تقابل درجات الحكماء الثلاث وهى:

طالب البحث والتأله وهو يطابق الحكيم الإشراقى المتوغل فى البحث والتأله•

طالب التأله فحسب وهو يطابق الصوفى عديم البحث المتوغل فى التأله•

طالب البحث فحسب: وهو يطابق الفيلسوف المتوغل فى البحث عديم التأله•

والأفضل عند السهروردى الحكيم البحاث المتأله ثم الحكيم المتأله ثم الحكيم البحاث، يقول السهروردى: "وكتابنا هذا يعنى حكمة الإشراق" لطالبى التأله وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب"(٤٥)•

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا فيقول: "بأن المتوغل فى البحث والتأله له الرياسة أى رياسة العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين وإحرازه

للشريفين وهو خليفة الله؛ لأنه أقرب الخالق منه تعالى، وإن لم يفق أى لندرته وعزته، فالمتوغل فى التأله، المتوسط فى الباحث لا يسلم من الشك بخلاف الحاصل من التأله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذى يهدى به صراطاً مستقيماً لا أن يقتله ضلالاً مبيناً فصار وروده ملكة له بحيث تلحظ النفس متى شاءت من – استبيانه ليمكن أن يبنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام هذه أقل الدرجات وأعظمها أن يحصل له الملكة الثانية الطامسة وهى آخر المراتب(٤٦).

ثالثا: تقسيم السهروردى للمنطق

إن غاية المنطق عند أرسطو هى البرهان، والبرهان نوع من القياس المجرد البسيط، والقياس البسيط مكون من عناصر، هى القضايا، والقضايا تتكون من موضوعات ومحمولات وباختصار من حدود. وعلى ذلك فإن المنطق عند أرسطو والقدماء ينقسم إلى الأقسام الثلاثة الآتية:

القسم الأول: منطق التصورات أو نظرية التصور: ويختص بمبحث الأسماء والألفاظ المعبرة عن التصورات التى يستخلصها عقلنا من إدراك الأشياء مفردة، وبعبارة أخرى ببحث الحدود بدون اعتبار العلاقات التى قد تكون بينها. وهذا المبحث يؤدى إلى التعريف.

القسم الثانى: منطق التصديقات أو نظرية الحكم: وهو يبحث فى القضايا المعبرة عن الأحكام التى تتكون بإدراك عقلنا لعلاقات بين تصورين أو حدين، أو بعبارة أخرى يبحث فى ارتباط فكرة بأخرى فى صورة الحكم.

القسم الثالث: منطق القياس أو نظرية الاستدلال: وهو يبحث فى القياس وقواعده وأشكاله وضروبه التى يرد بعضها إلى بعض، أو بعبارة أخرى يبحث فى عمليات التزاوج بين قضيتين، تخرج منهما بنتيجة تجمع بينهما. وهذا المبحث يؤدى بنا إلى البرهان الذى هو فى نظر أرسطو قياس مقدماته

صادقة ويقينية[٤٧].

ولقد تابع ابن سينا أرسطو فى تقسيمه للمنطق، حيث يقول: "كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون محمولة فتصير معلومة بالرؤية. وكل واحد منهما، ومنه ما هو حقيقى، ومنه ما هو دون الحقيقى، ولكنه نافع منفعه ما بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى[٤٨].

وهنا يتضح أن ابن سينا قصر عمليات المنطق على الحد والقياس، ولم يذكر القضية ليس معنى هذا أنه لم يبحث القضايا أو أهملها، بل بحثها بحثاً وافياً، على أنه سن المحتمل أن يكون السبب فى إهماله لها فى هذا التقسيم أنه يعتبرها عنصراً أساسياً فى القياس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنها هى الغاية التى يصل إليها المنطق فى عملية الاستدلال إذ أن المنطق يصل إلى حكمة، أى إلى قضية، أو بمعنى أدق أن الاستدلال نفسه كما يرى بعض المناطقة – حكم مركب أو قضية مركبة، والمنطق عند أرسطو – كما قلنا ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة وهو مصدر فكرة ابن سينا[٤٩].

وقد تابع السهروردى ابن سينا فى تقسيمه هذا، حيث يقسم المنطق فى "رسالة اللمحات فى الحقائق" (القسم الأول) إلى تصورات وتصديقات، وذلك فى عشرة موارد. وهى تنقسم على النحو التالى:

المورد الأول: وهو فى التصورات، ويحتوى على تسع لمحات، تتناول فى اللمحة الأولى بيان غرض المنطق، وتكلم فى الثانية عن دلالة الألفاظ سواء بالمطابقة أو بالتضمن، كما تكلم فى اللمحة الثالثة عن أنواع الألفاظ وهى المفردة المركبة، وفى اللمحة الرابعة قسم الألفاظ إلى جزئية وكلية

وعرج من ذلك إلى اللمحة الخامسة حيث تناول تكثر الألفاظ واتحادها من حيث اللفظ والمعنى. أما فى اللمحة السادسة فتكلم عن الموضوع والمحمول، وفى السابعة قسم المحمول ذاتى وعرضى وفصلها، وفى اللمحة الثامنة تناول خصائص السؤال والإجابة عليه، وينتهى من هذا المورد باللمحة التاسعة التى بين فيها السهروردى معنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وهى ما تعرف فى المنطق بالكليات(٥٠).

المورد الثانى: وهو فى الحدود، ويحتوى على ثلاث لمحات، خصص الأولى لبيان الحد التام والحد الناقص، والثانية لتعريف الرسم، وأعطى فى اللمحة الثالثة أمثلة للأخطاء الناتجة عن الخلط بين الكليات الخمس(٥١).

المورد الثالث: وقد أسماه "فى بارى أرميناس" ومعناها " فى العبارة" وهو يحتوى على خمس لمحات، بين فى الأولى جواز وجود الشىء فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى الكتابة ومتى يتم ذلك، وفى الثانية بين أنواع المركب، وخصص الثالثة لتناول تقسيم القضية المنطقية من حيث الموضوع إلى قضية جزئية و أخرى كلية، وفى اللمحة الرابعة قسم القضية من حيث السلب والإيجاب، وقد جعلها السهروردى على أربعة أقسام هى الموجبة البسيطة، وهى ما ليس بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب كلفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومعدولة موجبة وهى التى بها أداة سلب، وسالبة بسيطة وهى التى تظهر فيها أداة السلب لفظ مستقل، أى ليس جزءاً من الموضوع أو المحمول، ومن أمثلة ذلك لفظ "لاسلكى" فلفظ "لا" هنا لا يغير السلب لأنه جزء من المحمول، وسالبة معدولة، وهى القضية السابقة عندما تدخل عليها أداة سلب، أما اللمحة الخامسة فيتكلم فيها الفيلسوف عن أنواع الشرطيات(٥٢).

المورد الرابع: وفيه يتكلم السهروردى عن جهات القضايا، ويقصد بذلك

أنواع الاستدلال المباشر، وقد قسمه أيضاً إلى خمس لمحات، تناول فى الأولى نسبة المحمول إلى الموضوع، من حيث الضرورة والإمكان والامتناع، ثم تكلم فى اللمحة الثانية عن القضية الوجودية، وهى القضية التى يكون موضوعها موجوداً فعلاً فى الطبيعة أى يمكن أن يتعين، ولها حالات للسلب والإيجاب فصلها الشيخ فى هذه اللمحة ليخلص منها إلى اللمحة الثالثة التى خصصها للكلام عن التناقص وذلك حتى يتناول فى اللمحة الرابعة حالات الاستدلال المعروفة فيما يسمى بمربع أرسطو وهى ما نعرفه الآن بالتضاد، والتداخل، والتناقض والدخول تحت التضاد، ولكل حالة من تلك الحالات الأربع أحكام تطلق على القضايا تبعاً لموقعها منها. أما اللمحة الخامسة فقد خصصت لأنواع العكس والنقض أى أحكام جعل الموضوع محمولاً والعكس ولتلك الطريقة فى الاستدلال المباشر ست حالات متعددة، هى حالة العكس المستوى، وحالة نقض المحمول وحالة نقض العكس المستوى، وحالة عكس النقيض المخالف وحالة عكس النقيض الموافق، وحالة النقض التام(٥٣).

المورد الخامس: وهو عن تركيب وأشكال القياس وفيه ثلاث لمحات يتناول فى الأولى طريقة القياس وضروبه المنتجة وفى الثانية قياس القضايا والرطية، وفى الثالثة يبين طريقة الاستثناء فى الشرطيات البسيطة من شرطية وحملية، سواء أكانت شرطية متصلة أم منفصلة(٥٤).

المورد السادس: وهو مورد خاص بقياس الخلف، وفي خمس لمحات، يتناول فى الأولى شروط القياس، وفى الثانية تعريف قياس الخلف، والثالثة تعريف قياس الدور، وفى الرابعة طريقة الحمل على المقدمات، وفى اللمحة الأخيرة يبين السهروردى كيف أن التسليم بصدق قضية يتضمن التسليم بكذب نقيضها(٥٥).

المورد السابع: وفيه يتناول السهروردى بالشرح طريقة الحكم على القضايا الكلية فى الاستقراء، وكيف أن ذلك الحكم ينطبق على جزئيات القضية الكلية، ولهذا المورد شرح عام لم يقسمه السهروردى إلى لمحات كالعادة(٥٦).

المورد الثامن: وهو فى أصناف القضايا، حيث يتناول القضايا الواجبة القبول، ويقسمها إلى الأوليات والمجربات والحدسيات والمتواترات والمشهورات والوهميات والمقبولات التقريرات والمظنونات والمشبهات(٥٧).

المورد التاسع: وهو مورد خاص بالبرهان، ويتألف من أربع لمحات، تناول فى الأولى تقسيم المطالب إلى تصورية وتصديقية، وفى الثانية تناول أقسام البرهان، وفى الثالثة تقسيم أجزاء العلم إلى موضوعات ومبادئ ومسائل وفى اللمحة الرابعة تعريف معنى الحد والقسمة والاستقراء(٥٨).

المورد العاشر: وهو المورد الأخير فى علم المنطق، وقد خصصه السهروردى للتحذير من بعض الأخطاء والمغالطات التى قد تقع فى القياس(٥٩).

هذا هو تقسيم المنطق الأرسطى كما عالجه السهروردى فى رسالة "اللمحات فى الحقائق"، إلا أنه فى كتابه "حكمة الإشراق" أخذ ينقد ويحلل ويختصر منطق اللمحات وذلك فى ثلاثة مباحث(٦٠).

١ - مبحث المعارف والتعاريف وفيه ينقد السهروردى مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف على أساس من تجربته الإشراقية.

٢ - مبحث الحجج وفيه ينقد السهروردى مباحث القياس وأشكال القضايا على أساس من تجربيه الإشراقية.

٣ - مبحث المغالطات وفيه السهروردى المباحث الطبيعية والإلهية التى عرض لها الفلاسفة المشائين وذلك على أساس من تجربته

الإشراقية.

وبعد هذا العرض لأقسام المنطق عند السهروردى يمكن تقسيم البحوث والدراسات فى المنطق الإشراقى إلى قسمين:

أ - نظرية التعريف الإشراقية.

ب- نظرية الحجج الإشراقية.

رابعاً: تقييم المنطق الإشراقى

يقلل بعض المستشرقين من أمثال "هنرى كوربان" وغير، من أهمية الجانب المنطقى فى حكمة الإشراق، ويركزون على الجانب الكونى الميتافيزيقى، فى حين أن الجانب المنطقى بمثابة التمهيد للجانب الكونى الميتافيزيقى، إذ عرض السهروردى فيه لأمور هى عنده مقدمات لمطالب فى القسم الثانى؛ بمعنى أن الجانب المنطقى هو الذى يعرض لوحدة المنهج: منهج النظر ومنهج الذوق، وما الجانب الكونى الميتافيزيقى عن النور إلا تطبيق للمنهج الإشراقى فى تصور المشائين للكون[٦١].

بل يجعل المستشرقين من السهروردى إشراقياً خالصاً، ويتركون جانب الحكمة والتصوف ويخرجونه من نطاق الفلسفة والمنطق. ولكن ما هو السبب الذى يجعل بعض المستشرقين يقفون هذا الموقف؟

أعتقد أنه ربما يرون أن السهروردى لم يعطنا منطقاً إشراقياً بقدر ما أعطانا نقداً للمنطق الأرسطى، أى أن الجانب السلبى لديه أقوى وأوضح وأكثر من الجانب الإيجابى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن التأليف فى المنطق ينافى الاتجاه الإشراقى خاصة وأن المنطق علم آلى، عقلى، استدلالى بخلاف الإشراق الذى يعنى ذوق، فطرة، مشاهدة. ثم كيف يمكن ربط المنطق بالإشراق، وهل للإشراق منطق والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تند عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق.

ولكننا نخالف هذا القول تماماً، فالسهروردى إذا كان قد نقد المنطق الأرسطى نقداً سالباً، فإنه خرج من هذا النقد بآراء مبتكرة يسمى هذه الآراء مباحث أو ضوابط بحيث يمكن لنا أن نطلق ما ذكرناه سالفاً أعنى على مجموع تلك الآراء "المنطق الإشراقى". هذا المنطق كما عرفه السهروردى هو سياق آخر وطريق أقرب تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعابا فى التحصيل(٦٢). أو "الآلة الواقية للفكر . جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد"(٦٣).

ويرجع مصدر هذا المنطق إلى الذوق فيقول: "ولم يحصل لى أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر غير العقل"(٦٤).

هوامش الفصل الثانى:

١. **د/ أبو العلا عفيفي**: التصوف: الثورة الروحية فى الاسلام، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٣،ص ٢١-٢٢
٢. **د/ محمد جلال شرف**: النزعة الإشراقية بين الفلسفة والدين فى الفكر الأسلامى، دار المعارف، القاهرة،١٩٧٢م، ص١٦١-١٦٢.
٣. **د/ على سامى النشار**: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧ ،ص ٢١٥ ٠
٤. **السهروردى**: حكمة الإشراق،ص١٠،١١
٥. **قطب الدين الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص١٦ ٠
٦. **السهروردى**: المصدر السابق، ص١١،١٢
٧. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص ١٦،١٧ ٠
٨. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص١٢ ٠
٩. **الشيرازى**: المصدر السابق، ص١٧ ٠
١٠. المصدر السابق، ص٥٨،٥٩ ٠
١١. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص٢٥ ٠
١٢. المصدر السابق، ص٢١ ٠
١٣. **الشيرازى**: المصدر السابق، ص٥٨،٥٩ ٠
١٤. **السهروردى**: المصدر السابق ص١٨ ٠
١٥. **ابن تيمية**: الرد على المنطقيين، تحقيق سليمان الندوى، بمبادى، ١٣٦٨-١٩٤٩ ص٣؛ جلال الدين السيوطى: صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام تحقيق د/على سامى النشار، طبع الخانجى، القاهرة، ص٢٠١،٢٠٢٠
١٦. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ٢٥ ٠

١٧. المصدر السابق، ص ٢٦ ٠

١٨. المصدر السابق، ص ٣٠ ٠

١٩. المصدر السابق، ص٣١-٣٢ ٠

٢٠. المصدر السابق، ص ٣١ ٠

٢١. المصدر السابق، ص ٣٦ ٠

٢٢. المصدر السابق، ص ٣٧-٣٩ ٠

٢٣. المصدر السابق، ص٣٨ ٠

٢٤. المصدر السابق، ص٣٤ ٠

٢٥. المصدر السابق، ص٢٤ ٠

٢٦. المصدر السابق، ص٥٩ ٠

٢٧. **د/ أبو الوفا التفتازاني**: أبن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٣، ص٢٠٦

٢٨. نقلا عن د/ أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق، بحث نشر ضمن الكتاب التذكاري، شيخ الإشراق، القاهرة،١٩٨٠، ص٢٩٥ ٠

٢٩. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص١٢ ٠

٣٠. **د/ أبو الوفا التفتازاني**: ابن سبعين وحكيم الإشراق، ص ٣٠١.

٣١. **د/ أبو الوفا التفتازاني**: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص٢١١-٢١٢ ٠

٣٢. **د/ أبو الوفا التفتازاني**: المرجع السابق، ص٢١٢ ٠

٣٣. **د/ محمد ياسر شرف**: حركة التصوف الإسلامي، طبعة الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٩٦٠.

٣٤. *L. Gardet,*: **Quelques reflexions sur I'Ishaq de Suhrawardi**

بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص٨٥ ٠

٣٥. **الشهرزورى**: نزهة الأرواح، ص٢٣٠ ٠

٣٦. المصدر السابق، ص ٢٣٢ ٠

٣٧. انظر مقدمة الشهرزورى: لكتاب حكمة الإشراق، ص٣ ٠

٣٨. ***Bertrand Russel*: Mysticism &Logic and their Essays , Allen & Unwin, ٧ th., Impression, ١٩٣٢ , P.٩،١٠.**

٣٩. **Ibid, P.١٤.**

٤٠. **د/ حسن حنفى**: بين حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى للسهوردرى، ص ٢١٨، ٢١٩.

٤١. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص١٠-١١ ٠

٤٢. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص٢٣ ٠

٤٣. المصدر السابق ص٢٥-٢٦ ٠

٤٤. **د/ عثمان يحيى**: الصحف اليونانية: الأصول الغير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى، ص٣٢٥ ٠

٤٥. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص٢٦ ٠

٤٦. **د/ محمد السرياقوص**: التعريف بالمنطق الصورى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠،ص٤١

٤٧. **ابن سينا**: كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د/ماجد فخرى، منشورات دار الأفاق، بيروت،١٩٨٥، ص٤٤٠

٤٨. **د/ على سامى النشار**: المنطق الصورى: منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، ص٨٥.

٤٩. **السهروردى**: اللمحات فى الحقائق، ص٣٦-٤٨ ٠

.٥٠ المصدر السابق، ص٤٩-٥٢ ٠

.٥١ المصدر السابق، ص ٥٣-٦٠ ٠

.٥٢ المصدر السابق، ص٦١-٧١ ٠

.٥٣ المصدر السابق، ص٧٢-٨٥ ٠

.٥٤ المصدر السابق، ص ٨٦ -٨٩ ٠

.٥٥ المصدر السابق، ص ٩٠ -٩٢ ٠

.٥٦ المصدر السابق، ص ٩٣ -٩٧ ٠

.٥٧ المصدر السابق، ص ٩٨ -١٠٤ ٠

.٥٨ المصدر السابق، ص ١٠٥ -١٠٨ ٠

.٥٩ **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ١١ -١٢ ٠

.٦٠ **د/ محمد مصطفى حلمي**: السهروردى وحكمةالإشراق: بحث نشر بدائرة المعارف الإسلامية، طبع دار الشعب، القاهرة، جـ١٢، ص ٣٠٧ -٣٠٨ ٠

وأيضاً د/ حسن حنفى، بين حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، ص ٢٢٥، ٢٢٦

.٦١ **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ١١ ٠

.٦٢ المصدر السابق، ص ١٢ ٠

.٦٣ المصدر السابق، ص ١٢ ٠

الفصل الثالث

المنطق عند السهروردى

وعلاقته بالمنطق الأرسطى القديم

أولاً: المنطق الأرسطى كما يصوره مفكرو الإسلام وخاصة السهروردى فى مؤلفاته

لقد تصور أرسطو أن منطقه آلة لتحصيل العلوم جميعها أو مقدمة ضرورية لاكتسابها، باعتباره مدخلاً للفلسفة التى كانت تشمل فى عصره جميع المعارف والعلوم.

وقد ظل المنطق الأرسطى بمثابة كتاب مقدس، تقبل عليه الأجيال، تتدارسه وتشرحه، وتعلق عليه وتقتبس منه[1]، حتى جاءت العصور الوسطى الإسلامية فكان لمفكرى الإسلام وفلاسفته ومتكلميه وأصولييه وفقهائه ومتصوفيه مواقف متباينة أمام هذا المنطق.

أما الفلاسفة فقد تلقوه بالإعجاب وأحاطوه بهالة من القدسية، واهتموا به اهتماماً كبيراً. فقاموا بشرحه والتعليق عليه، والإضافة إليه، واعتبروه:

١ -القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات أو القوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل[٢].

٢ -الصناعة النظرية التى تعرفنا أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرفنا أنه عن أى الصور والمواد يكون الحد الإقناعي يسمى

رسماً وعن أى الصور والمواد يكون القياس الاقناعى الذى يسمى ما قوى منه و أوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون كذلك، وأنه عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقا البته، ولكن تخييلاً يرغب النفس فى شيء أو ينفرها ويقززها أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعرى(٣).

٣ -قانون صناعى عاصم للذهن عن الذلل، مميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد، بحيث توافق السليمة على صحته(٤).

وأما المتكلمون والأصوليون: فجنحوا إلى الرواقية متهمين المنطق الأرسطى بأنه عقيم وتحصيل حاصل وينطوى على مصادرة على المطلوب وغير مفيد. وأقام المتكلمون والأصوليون بدلاً من القياس الأرسطى قياساً آخر بالمعنى الواسع لكلمة القياس أشبه بالتمثيل الأرسطى بالقياس الأصولى(٥).

وإذا كان المتكلمون والأصوليون يهاجمون المنطق الأرسطى، إلا أن الغزالى فى أول أمره كان يقدس منطق أرسطو، حتى إنه يقول عنه: "إن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه". وبالغ فى جعله ميزانا يزن به العلوم الدينية وسواها من حساب وهندسة(٦) وكل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس - المستقيم، الميزان الذى هو الكتاب والقرآن فى قوله تعالى: { لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(٧).

غير أن الغزالى أنكر أن يكون المنطق سبيلاً للوصول إلى المعرفة، ثم

مضى يتلمس طريق التجربة الباطنية أو الكشف الصوفى كما صرح بذلك فى اعترافاته[^٨].

أما ما سوى هؤلاء من فقهاء المسلمين: فكان موقفهم عدائياً تاماً، غير أنهم تباينوا، ففريق كان مظهر عدائه فتاوى يصدرها محرماً بها الاشتغال بالمنطق "كابن الصلاح" ومن تبعه، وفريق كان موقفه موقف الناقد بالبرهان وإمام هؤلاء جميعا: الإمام "ابن تيمية".

وأما المتصوفة، وخاصة المتصوفة الأوائل، فلم يعنوا بمنطق أرسطو كما عنى به غيرهم من مفكرى الإسلام كالمتكلمين والفلاسفة والفقهاء، وذلك راجع إلى أنه طريق نظرى وهم لا يعنون بالنظر، وإنما تنصرف عنايتهم أولاً وأخيراً إلى طريق الذوق والكشف[^٩].

أما السهروردى فهو يشذ عن هذه القاعدة، فقد أهتم السهروردى بالمنطق الأرسطى. حيث عرض له من خلال اهتمامه بالفلسفة[^١٠]. حيث أولع منذ شبابه الباكر بالدراسات الفلسفية، ووجد فيها مادة غزيرة فيما وضعه مشاءو العرب وبخاصة ابن سينا[^١١]. ولقد قرأ هذه المادة وأفاد منها وتتلمذ على بعض شيوخها. ثم أخذ يخرج بدوره سلسلة متصلة من الكتب والرسائل نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ -رسالة اللمحات فى الحقائق:

حيث التزم فيها التقسيم الثلاثى التقليدى للعلوم الفلسفية من منطق وطبيعيات وميتافيزيقيا. ففى المنطق يعنى التعريف والقضايا والقياس والبرهان دون أن يهمل مبحث المغالطات[^١٢]. وفى الطبيعيات يعالج المادة والجسم والصورة والهيولى، والزمان والمكان. ويعد علم النفس جزءاً من الطبيعيات على نحو ما صنع المشاءون العرب، ويفرق بين النفس والبدن،

وبين الإدراك الحسى والإدراك العقلى، ويقف طويلا عند النفس الناطقة ومشكلة الخلاص التي هى هدفه الأسمى(١٣). وفى الميتافيزيقا يفصل القول فى مشكلة الواحد والتعدد، ونظريتى الصدور والعقول العشرة(١٤).

ويختم الرسالة بحديث عن النبوة والأحلام والتناسخ، وليس له فى كل هذا إلا أن يردد ما قال به مشاء والعرب، فيما عدا بعض أسماء جديدة لمسميات ثابتة، أو إضافات لا تخلو من نقد وملاحظة.

وباختصار أن يرد جُلّ ما ورد على لسانه من بحث فلسفى إلى أصول مشائية، وهذا يدل على أنه بدأ حياته فيلسوف مشائى يعتمد على مضامين الفلسفة المشائية، وذلك لاعتقاده بأن الفيلسوف الإشراقى لابد من أن يلم إلماما تاماً بالمنطق والفلسفة المشائية لما لهما من قيمة كبرى وخطر عظيم وأثر كبير فى إعداد طلاب الحكمة وتثقيفهم(١٥).

٢ - رسالة التلويحات اللوحية والعرشية:

يذكر السهروردى أن غرضه فيها إنما هو بسط تعليم أرسطو دون التفات إلى شروح الفلاسفة المشائيين الشائعة، فهو يقول "هذا هو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية، والعرشية، لم ألتفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائيين، بل أنقح فيها ما استطعت، وأذكر لب قواعد المعلم الأول"(١٦).

ثم يبدأ السهروردى بمناقشة مقولات المنطق الأرسطى غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع، وذلك لأن المقولات ليست مأخوذة فى عرفه عن المعلم الأول، بل عن شخص فيثاغورث يقال له أرخوطس(١٧).

ولم يكتف السهروردى بهذا بل يبحث بعد ذلك فى مفاهيم الكلى والجزئى، المتناهى واللامتناهى، الحقيقى والذهنى، ويعرض فى هذه الرسالة

لمشكلة هامة هى قضية الماهية والوجود[18]. وهى من مخلفات "ابن سينا" التى عارضها السهروردى بعض المعارضة. فكان موقفه منها أنه لا يجوز أن يقال الوجود فى الأعيان زائد عن الماهية، لأننا عقلناه دونه. فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا أو لم نعلم أنه موجود فى الأعيان، وإذن فكل منهما للآخر يعد صورة واضحة حصولاً فى الذهن. أما الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هما شىء واحد، وذلك لأن العقل لا يبتنى أية ثنائية فى الأشياء الموجودة، بل يدرك وحدة الوجود إلى الماهية ليست ما يظن البعض نسبة المحمول إلى الموضوع، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه، بحيث لا يوجد الكائن الجزئى بحكم الوجود الذى يقرر ماهيته بل الاستقلال أو بازائه وكل ذلك محال"[19].

٣ - رسالة المقاومات:

فى هذه الرسالة يسير السهروردى على نهج التلويحات وفى هذا يقول هذا(يعنى المقاومات) مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق، وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه مما كان الأولون يرسلون إرسالاً ولم يتيسر إيراده فى التلويحات أشده إيجازها، فلم يكن يلائمها ما يحتاج إلى أقل بسط، والإيجاز فى مواقع تدارك السهو فى العظيمات لا يفيد فأوردناه مضمونا إليه نكتا مشهورة و سميته "المقاومات"[20].

٤ - رسالة المشارع والمطارحات:

فقد أورد السهروردى فى هذه الرسالة مباحث وضوابط مخرجه مشحذة من تصرفاته، وأنه لم يخرج فى هذا عن مآخذ المشائيين كثيراً، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه أودع هذا الكتاب نكتاً ولطائف تومئ إلى قواعد شريفة

زائدة على ما يورده المشاءون[٢١].

وهنا تظهر الصلة التى توجد بين مذهب السهروردى الإشراقى الخالص، وبين ما يعرضه من مذاهب المشائين فى العلوم الفلسفية البحتة فيقول: "ومن لم يتمهر فى العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابى الموسوم "بحكمة الإشراق" وهذا الكتاب" يعنى المشارح والمطارحات" ينبغى أن يقرأ قبله، وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات وأنّا لا نراعى الترتيب ههنا، ولا نلتزم فى بعض المواضع بموضوع علم، بل عرضنا فيه البحث وإن تأدى إلى قواعد من علوم متقدمة، فإذا أستحكم الباحث هذا النمط فليشرع فى الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق، حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق، ثم يتم له مبانى الأمور، وأما الصورة الثالثة فى الإشراق وهى علومها لا تعطى إلا بعد الإشراق، وأول الشروع فى الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لا نهاية له وسميت هذا الكتاب بالمشارع والمطارحات[٢٢].

وهنا يتضح أن رسالة المشارع والمطارحات وإن كانت من الرسائل التى يصرح السهروردى نفسه بأنه كتبها على طريقة المشائيين، إلا أنه يصرح من ناحية أخرى، بأنه زاد على ذلك أشياء ليست من طريقة المشائيين فى شىء، وإنما هى من طريقة الإشراقيين فى كل شىء، وهذا يتضح بما عبر عنه بالنكت واللطائف التى تومئ إلى قواعد شريفة.

يضاف إلى هذا أن قد شرط فهم كتاب حكمة الإشراق بالتمهر فى العلوم البحثية أى علوم المشائيين على أنه يبدأ الطالب بالبحث والاطلاع على التلويحات والمقاومات والمطارحات حتى يتسنى له فهم حكمة الإشراق القائمة على البحث والتأله كما يصرح بذلك السهروردى[٢٣].

٥ - كتاب حكمة الإشراق:

إذا كان السهروردى قد ذهب فى رسالة اللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات، تلك الرسائل التى تعود معظم الباحثين على تسميتها " بالمؤلفات المشائية"[٢٤]. إلا أن غرضه فيها يقتصر على عرض آراء المشائيين دون أن يسلم ضرورة بصحتها لدرجة أنه لا يوضح المدى الذى يريد أن يذهب إليه فى نقده لهذه الآراء؛ بل هو فى حالات كثيرة يبدو وكأنه يجاريها أو يختار من تأويلها ما هو أيسر مجملاً، وهو يؤكد فى مواضع عديدة أن موقفه الخاص الصريح منها ينبغى أن يتلمس فى مصنفه الكبير الجامع، "حكمة الإشراق" الذى لم يظهر فى زعمه كتاب يوازيه أو يفوقه[٢٥].

وقد جاء موقف السهروردى من المنطق الأرسطى فى كتابه حكمة الإشراق من خلال اهتمامه بالفلسفة أيضاً، فهو يبدأ الكتاب بخطبه موجهة ضد الفلاسفة المشائين العرب؛ حيث يرى أن الحكمة التى وضعها هؤلاء هى حكمة متهافته القواعد باطلة الأصول وفى هذا يقول الشهرزورى "...... ولا التى عليها المشاءون أصحاب المعلم الأول أرسطوا طاليس بضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم، وقد أدى هذا إلى أنهم حرموا من الوصول؛ أعنى معاينة المعانى ومشاهدة الموجودات مكافحة لا بفكر ولا بنظم دليل قياس ولا باعتماد ونصب تعريف حدى ورسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية[٢٦].

ومن ثم يتضح أن العلة التى هاجم لأجلها السهروردى فلسفة أرسطو أن الفلاسفة المشائين العرب فى زعمه لم يصلوا إلى المعارف الحقة، ما داموا حرموا عن طريق الكشف واستخدموا المنطق القياسى الذى حصرهم فى دائرة مغلقة من البحث والبرهان"[٢٧].

وقد قسم السهروردى كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين:[٢٨].

القسم الأول : فى ضوابط الفكر، وقد جعله فى ثلاث مقالات:

١ –المقالة الأول: فى المعارف والتعاريف، ويضم مباحث اللغة وصلة اللفظ بالمعنى، مع عرضه لنقد نظرية التعريف عند أرسطو والمشائيين العرب.

٢ –والمقالة الثانية: فى الحجج ومباديها، ويضم نقده لمباحث القياس وأشكال القضايا.

٣ –والمقالة الثالثة: فى المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف مشائيه؛ بمعنى أن السهروردى فى هذه المقالة ينقد المباحث الطبيعية والإلهية عند الفلاسفة المشائيين على أساس من تجربته الإشراقية.

القسم الثاني: فى النور وحقيقته ونور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، وقد جعلها فى خمس مقالات:

١ –المقالة الأولى: فى النور وحقيقته، ونور الأنوار وما يصدر عنه أولا.

٢ –والمقالة الثانية: فى ترتيب الوجود.

٣ –والمقالة الثالثة: فى كيفية فعل نور الأنوار، والأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية.

٤ –والمقالة الرابعة: فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها.

٥ –والمقالة الخامسة: فى المعاد والنبوات والمقامات.

والفكرة الرئيسية التى يقوم عليها القسم الثانى هو قوله "إن الله نور الأنوار"، ومصدر جميع الكائنات فمن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالم المادى والروحى(٢٩)، ويوضح السهروردى هذه الفكرة حيث يشير إلى

أن العالم قد برز من إشراق الله وفيضه[٣٠]، فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعى الأول، وعن هذا الصادر تصدر أنوار طولية يسميها بالقواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر أنوار عريضة يسميها بأرباب الأنواع وهى أنوار تدبر شئون الأنواع الموجودة فى العالم الحسى.

يضاف إلى هذا أن السهروردى قد ابتدع عالما أوسط بين العالم الحسى والعالم العقلى: أسماه بعالم البرازخ أو بعالم المثل المعلقة ويبدو أن الوضع الأنطولوجى لهذا العالم الأوسط هو وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون، وإذا كان الفلاسفة المشاءون، قد جعلوا العقول عشرة، فإن السهروردى يجعل "الأنوار فى أعداد لاحقة لها بل أنه يشير إلى كثرة لامتناهية من الأنوار التى تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية، والتى لا تحدث أيضاً كنتيجة للجهات العقلية المختلفة، ويظهر أن تخطيط الوجود النورانى عند السهروردى سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار ذات الطبيعة الواحدة، والتى تتحرك حركات عظيمة لا متناهية، فيظهر فيها الثراء النورانى الضخم مما يعبر عن ديناميكية الوجود الخصبة.

غير أن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردى وتقسيمها إلى مراحل، إنما وضع لغاية صوفية؛ حيث أن إيضاح المراحل على هذا النحو، إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجيا حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار[٣١].

ثانياً: المصادر التي استمد منها السهروردي منطقه الإشراقي

هناك بعض المصادر التى تأثر بها السهروردى فى منطقة الإشراقى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١ - المصدر اليونانى (الرواقية):

تأثر السهروردى بالرواقية وذلك حين أهتم بالقضايا الشرطية (المتصلة – المفصلة)، حيث أستهل باب القضايا بالحديث عن القضايا الشرطية وعالجها قبل معالجته للقضايا الحملية فهو يرى أن القضية الشرطية قضية مكونة فى أبسط صورها من قضيتين حمليتين، يربط بينهما رابط يفيد الشرط، ويستلزم الجزاء، الذى قد يقترن بكلمة إذن ويسمى ما بعد الشرط بالمقدم، ويسمى الجزاء بالتالى، وذلك مثل كلمة (كلما طلعت الشمس كان نهاراً)٠

ويقسمها السهروردى شأنه شأن المناطقة العرب من أمثال ابن سينا وغيره إلى لزومية تامة وغير تامة وإلى اتفاقية أو غير لزومية[٣٢]٠

ومن الواضح أن السهروردى متأثر تماما بالرواقية المشائية التى تمثلت عند الفارابى وابن سينا وابن رشد و أبو البركات البغدادى٠ وفى هذا يقول قطب الدين الشيرازى فى شرحه لحكمة الإشراق "أن أرسطو أهمل فى كتبه المتصلات والمنفصلات والأقترانات الشرطية التى زادها المتأخرين"[٣٣]٠ ومما يؤكد تأثر السهروردى بالرواقية ما قرره فى القياسات الشرطية بأن شرائطها تشبه شرائطها القياسى الحملى، ولذلك لم يجد السهروردى داعيا لتكرار بحثا[٣٤]٠

ومما يزيد تأثر السهروردى بالرواقية محاولته نقد الحد الأرسطى (التعريف التام) القائم على الجنس والفصل وذلك لأن الإتيان بالحد كما إلتزم به المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للإنسان لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة[٣٥]٠

وإذا كان السهروردى قد تأثر بالرواقية فى إنكار التعريف التام، فهو

يأخذ بالتعريف الناقص كما يذكر قطب الدين الشيرازى[٣٦]، فالرواقيون يعترضون على التعريف التام لصعوبته ويعتمدون إلى التعريف الناقص أو الرسم المؤلف من خواص الشيء، فتعريف الأشياء عند الرواقيه تكون بذكر الأمور التى تخصها، وإحصاء الفروق التى تميزها عن غيرها[٣٧].

٢ - المصدر الإسلامى:

حين كان ينقد السهروردى المنطق الأرسطى كان يمثل بهذا امتداداً لنقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى، و لاشك فى أن السهروردى قد تأثر بهذه المدرسة فى هذا الجانب، خاصة وأن المنطق الأرسطى قوبل فى المدرسة الكلامية والأصولية حتى القرن الخامس الهجرى أسوأ مقابلة، فهاجمته جميع الفرق الإسلامية الكلامية والأصولية من معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية. يقول ابن تيمية "مازال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقتهم، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى[٣٨]. ويقول فى فقرة أخرى: "مازال نظار المسلمين بعد أن عُرب وعرفوه "يعنى المنطق الأرسطى" يعيبونه ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية[٣٩].

ومما يثبت هذا إثباتاً واضحاً:

أولاً: اختلاف نظرة المتكلمين والمناطقة المشائين فى مبحث الحد وثقة الأولين لمبحث الحد الأرسطى.

ثانيا: رفض المتكلمين لمبحث القياس الأرسطى.

ثالثا: وجود نصوص كثيرة عن المتكلمين تثبت أنهم نقدوا المنطق الأرسطى، من هذه النصوص ما كتبه الباقلانى والنوبختى وإمام الحرمين "الجوينى"

وأبو سليمان السجستانى"[٤٠].

ولكن إذا كانت المدرسة الكلامية والأصولية قد نقدت المنطق الأرسطى فذلك لارتباطه بالنزعة الميتافيزيقية، هذه النزعة التى انبروا يهاجمونها أشد الهجوم، ورأو أنها تدعوا إلى القول بقدم العالم وعدم الإيمان بالتوحيد[٤١]. غير أن نقد المدرسة الكلامية والأصولية للمنطق الأرسطى أدى إلى محاولتهم ايجاد منطق خاص يخالف منطق أرسطو[٤٢].

ولاشك فى أن السهروردى قد قام بنفس هذه المهمة؛ حيث نقد المنطق الأرسطى نقداً مبتكراً وخرج من هذا النقد بقواعد تخالف قواعد منطق أرسطو ، وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد بالتفصيل.

ثالثا: أوجه الاتفاق والاختلاف بين منطق السهروردى وبين منطق كل من ابن سينا وابن تيمية:

هناك محاولات لدى مفكرى وفلاسفة المسلمين تقترب من محاولة السهروردى ويمكن توضيح ذلك بأن نقول: إذا كنا قد حاولنا سابقاً وضع مقارنة بين منطق السهروردى ومنطق "ابن سبعين"، ولكن فإننا نرى أنه يمكن تلمس ذلك أيضاً لدى كل من "ابن سينا" و"ابن تيمية".

١- ابن سينا

يتفق السهروردى مع ابن سينا فى مسألة تجديد وتنسيق المنطق الأرسطى، فابن سينا حاول أن يتلمس بعض الثغرات فى منطق أرسطو، فهو يقول فى الذاتى "يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتى وبين المقول فى جواب وهو":[٤٣].

ويقول فى النوع "ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى

الموضوعين له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص(٤٤).

ويذكر فى العرض قوله "ومتخلفوا المنطقيين يذهبون إلى أن العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر وليس هنا من ذلك بشىء بل معنى هذا العرض العرضى(٤٥). وفى مبحث الموجهات يقول: "ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ"(٤٦). كما يعبر بطرحه عن الخلاف بقوله: " والقوم الذين سبقونا لايمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصالحونا على هذا، وبيان هذا يطول...."(٤٧)

ومن أبرز المسائل والقضايا التى يحدد فيها ابن سينا بحثه فى التناقض إذ يقول: "فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة وتملى عما يقول به الأولون(٤٨). ويقول فى بحثه للقياس: "القياس على ما حققناه نحن"(٤٩). ويقول أيضاً فى مبحث القياس: "ولا نلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة ومساوية، لا ميل فيها والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق(٥٠).

من هذ النصوص يتضح أن ابن سينا – بالنسبة للمنطق كان ناقداً ومنسقاً، وهذا هو مصدر أصالته التى استمدها أستاذه الفارابى(٥١). ففى اهتماماته المنطقة معالجة كاملة وشاملة لم يتردد فى سد الثغرات التى خلفتها مناقشات من سبقوه أو فى تصحيح أعمالهم، كما لم يكن ابن سينا مجرد جامع أو شارح تحليلى، بل هو عقلية أصلية على وجه قوى. وعلى الرغم من إخلاصه لمصادره المنطقية فان اهتمامه كان فى الشرح وفى التنسيق، كما أنه لم يكن يثير اعتراضات تافهة عند الابتكار حين تستدعى المعالجة الملائمة لمشكلة معينة منطلقاً جديداً.

ومن بين مساهمات ابـن سينا المنطقيـة علـى حد تعبـير "نيقـولا ريشـر" يمكن تعداد مايلى:

١ -معالجة الأعتبارات المنطقية فـى نظريـة القضايـا الحمليـة، بمـا فـى ذلـك تسوير المحمول على طريقة هاملتون Hamliton ٠

٢ -نظريـة تفصيلـه للقضايـا الشـرطية المتصلـة والمنفصلـة تضـم منطوقـا واضحا بالنسبة للكم والكيف٠

٣ -إعداد نظرية للقضايا الشخصية (المفردة) على طريقة الرواقيين٠

٤ -تحليل تفصيلى لمفهوم الوجود، وإعداد تمييز بين الوجود والماهية٠

٥ -نظرية للتعريف والتصنيـف وعلاقتهـا معـا، وهـى نظريـة تنطـوى علـى عناصر أصلية(٥٢)٠

على أن هذا ليس معناه أن ابن سينا لم يتأثر بمنطق أرسطو، بل بـالعكس تأثر به كـل التـأثر، ٥ عـول عليـه كـل التعويـل، فحاكـاه فـى ترتيبـه للمنطـق، وأستمد منه مواد كثيرة، ولايتردد فى أن يصرح بذلك، فيقـول "ولمـا افتتحـت هذا الكتاب (يعنى المدخل) ابتدأت بـالمنطق، وتحريـت أن أحـاذى بـه ترتيـب كتب صاحب المنطق، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنـه الكتب الموجودة، ثم تلوتــه بـالعلم الطبيعـى، فلـم يتفـق لـى فـى أكـثر الأشـياء محاذاة تضيف المؤتم به فى هذه الصناعة وتذاكيره"(٥٣)٠

وهنا يتضح أن ابـن سـينا اذا كـان لـه بعـض الملحوظـات علـى المنطـق الأرسطى، فإنه يتمسك بما قاله أرسطو، بينما السهروردى عكس ذلك تمامـاً، ويمكـن توضيـح ذلـك مـن خـلال المقارنـة التاليـة بيـن منطـق الإشـراق عنـد السهروردى ومنطق المشرفين عند ابن سـينا، فمنطـق الإشـراق يختلـف عـن منطـق المشـرقين وذلـك لأن منطـق المشـرفيين لا يوجـد فيــه نقـد للمنطـق

الأرسطى يأخذ بعدا إشراقيا، بل ذكر لبعض مسائل المنطق الأرسطى المختلف فيها. لأن المنطق المتفق عليه عرفه ابن سينا من قبل للعامة فى الشفاء ووضع مسائل الخلاف الخاصة فى منطق المشرقيين، يقول ابن سينا: "وبعد لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو الف، ولا نبالى من مفارقة تظفر منا ما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم(٥٤).

غير أننا نلاحظ أن منطق المشرقيين عند ابن سينا وإن كان يستعمل نفس اللفظ "شرق" إلا أنه لا صلة بينه وبين منطق الإشراق. فلفظ "المشرقيين" عند ابن سينا لايدل على منطق خاص بل هو لفظ من اللغة العادية لا يعنى به ابن سينا أكثر من عنوان لكتاب يذكر فيه بعض جوانب المنطق الأرسطى التى ثار حولها خلاف فى عصره، بصرف النظر عن اختلاف أو اتفاق ما يصل إليه ابن سينا على ما جرى العرف عليه فى كتابات المناطقة المشائين السابقين.

وهنا نستشهد بما لمحه السهروردى نفسه إلى مخطط ابن سينا حيث يقول: "ولهذا صرح الشيخ أبو على (ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسايط ترسم ولا تحد، وهذه الكراريس، وإن نسبها إلى المشرق، فهى بعينها من قواعد المشائين، والحكمة العامة، إلا أنه ربما غير العبارة، أو تصرف فى بعض الفروع تصرف لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصية(٥٥).

ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين منطق الإشراق ومنطق المشرقيين من حيث المضمون. أما من حيث اللفظ، فالسهروردى لا يقصد فى كلمة "إشراق" أى معنى جغرافى، بل يقصد معنى صوفى، ولهذا يجعل من

المشرق دلالة مجازية على الإشـراق(٥٦)، ذلـك لأن الإشـراق يعنـى الإضـاءة بالشعاع والمشرق هو مكان الشروق والنسبة إليه مشرقة(٥٧)، فيقـال " منطـق المشرقيين" وليس منطق الإشراقيين"٠

ولكن بعض البـاحثين مـالوا إلـى القـول بضـم الميم فـى كلمـة "مشـرقية" باعتبارها تعنى حالة الشروق دون مكانة، وقد دفعهم إلى ذلـك فقـدان الجـرأة فى النصوص القديمة، إلا أن (نيلينو) أوضح الخطأ اللغـوى الكـامن فـى هـذه القـراءة، و أنهـى الجـدل الطويـل الـذى قـام بـه أنصـار المُشـرقية "وأنصـار المَشرقية" مؤكدا صـواب القـراءة الأولـى(٥٨)٠

وهنا يتضح أن منطق المشرقيين يختلف أيضاً عن منطـق الإشـراق مـن حيث اللفظ٠

٢ - ابن تيمية:

مازلت أومن بل ربما أكثر من أى وقـت مضـى بـأن السـهروردى.وابـن تيمية أول من نـهضا إلى نقد المنطق الأرسطى نقداً علمياً منظمـاً(٥٩)، بمعنـى أنه إذا كان السهروردى قد نقد المنطق الأرسطى فقد أضفـى علـى هـذا النقد بعداً إشراقياً، وقد تركت محاولته صدى لمن جاء بعده، من أمثال ابن تيميـة، والدليل على ذلك نقول حين وضع ابن تيميـة كتابيـه "الـرد علـى المنطقييـن"، "نقض المنطق" فى بيان تهافت الأسـس التـى يقـوم عليهـا المنطـق الأرسـطى وأهمها الحد " التعريـف" والقيـاس، غـير أن موقـف ابـن تيميـة مـن المنطـق الأرسطى يختلف عن موقف السهروردى اختلافاً كبيراً، ذلـك أنـه لـم ينقـض المنطق الأرسطى أو يهاجمه على أسـس إشـراقية، وإنمـا نقضـه علـى أسـس تجريبية؛ حيث تناولـه فـى جزئياتـه المتعـددة بملاحظاتـه النقديـة القيمـة التـى كـانت بدايـة انطلـق منهـا المناطقـة الأوربيين فـى العصـر الحديـث وخاصـة

"فرنسيس بيكون" "جون إستيوارت مل" "وديفيد هيوم" فى الهجوم على منطق أرسطو، ولم يكن ابن تيمية متعصباً فى هجومه على المنطق لمجرد أنه يونانى الأصل، وإنما نظر إلى فائدته فى تحصيل اليقين فوجدها معدومة على عكس ما وجدها المناطقة المشائيين.

ولقد أستهل ابن تيمية كتابه "الرد على المنطقيين" بقوله: "إن هذا المنطق (يعنى المنطق الأرسطى) لايحتاج إليه الذكى، ولا ينتفع به الغبى، وقد كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت صدق كثير منها، ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه"(٦٠).

ثم يكشف ابن تيمية بطريقة منهجية شأنه شأن السهرودى عن قصور هذا المنطق، وفساد قضاياه، وذلك فى أربعة مقامات: مقامين سالبين، مقامين موجبين فالأولان قولهم: أن التصور المطلوب لا ينال الا بالحد وان التصديق لا ينال الا بالقياس، والأخران أن الحد يفيد العلم بالتصورات وان القياس يفيد العلم بالتصديقات. ثم يتناول ابن تيمية هذه الدعاوى بالنقد محاولاً إبطالها بالأدلة العقلية(٦١).

ولاشك فى أن محاولة ابن تيمية هذه كانت نتيجة ثمار مرجوة تركها السهروردى وغيره من المتكلمين والأصوليين؛ إلا أنها محاولة عميقة، حتى أن أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله يقول عنها: "ولو أن الدراسات المنطقية سارت منذ عهد ابن تيمية على مناهجه فى النقد بدل الشرح والتفريع والتعميق لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيماً(٦٢).

رابعاً: الأضافات التى أضافها السهروردى للمنطق الأرسطى

إذا كان السهروردى قد عرض للمنطق الأرسطى فى مؤلفاته فى ضوء

عرضه للفلسفة، إلا أنه نقد هذا المنطق فى القسم الأول من حكمة الإشراق، ونقد السهروردى للمنطق الأرسطى ينم عن وجهة نظر خاصة. يقول الدكتور سيد حسين نصر: "....... فلقد أجريت بعض الانتقادات فى الفكر الإسلامى من جانب المتكلمين أو المتشرعيين كابن تيمية، ولكن نقد السهروردى قد جاء فى اتجاه مقابل تماماً؛ حيث أنزل المقولات العشر إلى خمس[٦٣]. ثم جعل من المنطق الأرسطى سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فإذا تأملنا تاريخ المنطق الحديث بعد ذلك فى الغرب ندرك ما لنقد السهرورى من قيمة بالغة[٦٣].

وهذا يعنى أن السهرورى قد نقد المنطق الأرسطى نقداً بناءً. هذا النقد كان من أجل إصلاح هذا المنطق وتخليصه من آثار الفلسفة المشائية إلى تعنى لديه الصورية الفارغه وللتحرر من طريق الصورى وذلك عن طريق الفلاسفة المشائيين المتأخرين كابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادى، وذلك عن طريق الحصول على تجربة روحية تعطى لهذا المنطق مضمونه وتعدل فى شكله، ولتخليص الفلسفة أيضاً من المناقشات بين الفلاسفة والمشائيين، من أجل إحياء الفلسفة الإشراقية الحقة، والعودة إلى النبع الذى أخذ من معينه الذى لا ينضب كل من "أفلاطون ومن قبله سقراط وهرمس وأغاذيمن وأنبا ذوقلس[٦٥].

ومما يدل على ذلك:

١ -نقد السهروردى لنظرية التعريف فى المنطق الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد.

٢ -نقد السهرورى لمبحث القضايا والقياس.

١ - نقد السهروردى للتعريف الأرسطى ومحاولة إيجاد تعريف جديد:

نقد السهروردى مبحث المعارف والتعاريف فى المنطق الأرسطى نقداً هداماً، حتى أنه يغير بعض أسماء الألفاظ المنطقية المعروفة ويضع مكانها أسماء أخرى، فيسمى مثلا القسمة الثلاثية المشهورة لدلالة اللفظ على المعنى: التطابق والتضمن والالتزام - يسميها القصد والحيطة والتطفل(٦٦)، وهى ألفاظ تدل على جانب إشراقى، وفى قسمة الألفاظ إلى عام وخاص يسمى اللفظ الخاص اللفظ الشاخص والمعنى الخاص المعنى الأخص أو المنحط(٦٧).

ولكن الأكثر دلالة على المنطق الإشراقى هو نقد السهروردى للتعريف الأرسطى وبيان حصول العلم عن طريقه، وذلك لاستناده إلى فكرة الماهية أى الجنس والفصل، يقول السهروردى "سلم المشاءون أن الشيء يذكر فى حده الذاتى الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر للحقيقة سموه فضلا، ثم سلموا أن المجهول لا يتوصل إليه الا بالعلوم، فالذاتى الخاص للشىء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر، فانه إن عهد فى غيره لا يكون خاصاً به، وإذا كان خاصاً به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا لا معة، فإذا عرف ذلك الخاص أيضاً أن عرف بالأمور العامة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص ما له على ما سبق فليس العود إلا أن أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، إن كان يخص الشىء جملتها بالاجتماع"(٦٨).

ويعلق قطب الدين الشيرازى(٦٩) على هذا النص فيقول: "لما كان التعريف بالحد عند المناطقة التقايديين الأرسطاليسيين يقوم على الذاتيين أى

الجنس والفصل. ولما كان المجهول لا نتوصل إليه إلا بالعلوم، فان مبحث التعريف بالحد ينهار من أساسه، وذلك لأن الفصل ليس إلا الصفات الكلية التى يتميز بها أفراد حقيقية واحدة عن أفراد غيرها من الحقائق التى يشترك معها فى جنس واحد أو الفصل بمثابة الذاتى الخاص، فمتى وجد فى غير المحدود ولم يكن خاصاً به وغير محسوس فهو مجهول مع الشىء. فلا يمكن التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على المعرف به. أما إذا عرف بالأمور العامه – أى الشاملة له ولغيره فلا يختص به هو بالذات – فلا يكون خاصاً كما أُفترض من قبل.

ثم يستطرد الشيرازى(٧٠) حيث يذكر بأن السهروردى يحدد طريقتين آخرين للتعريف ويكون ذلك:

١ -إما عن طريق الاحساس فالأمور المحسوسة تدرك تمام الادراك.

٢ -وإما طريق الكشف والعيان، وهو أدق الطرق و أوثقها؛ وإذا كان السهروردى قد توصل إلى أن المشائيين يأخذون الذاتى العام، أى الجنس. والذاتى الخاص، أى الفصل، فى تعريف الشئ ولما كان الذاتى الخاص هذا غير معلوم عند من يجهله، فإقحامه فى التعريف يناقض القاعدة المشائية القائلة بأن المجهول لا يوصل إليه الا بالعلوم، ثم يعطينا سببا آخر لهدمه لنظرية التعريف الأرسطية، بأنه لو افترضنا أنه أتفق للمعروف الالمام بهذا الذاتى الخاص أو الفصل، فكيف يأمن ألا يكون قد غفل عن ذاتى آخر لا يعرف الشىء إلا به، فتكون المعرفة بالشىء آنذاك ممتنعه وكذلك تعريف الشىء(٧١). وفى هذا يقول السهروردى:(٧٢) "من ذكر ما عرف من الذاتيات – لم يأمن وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرف حينئذ أن يقول

لو كانت صفة أخرى لأطلعت عليها٠ إذ كثير من الصفات غير ظاهرة٠ ويستطرد فيقول "لأن الحقيقة إنما تكون عرفت، إذ عرف جميع ذاتها فإذا إنقدح جواز ذاتى، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، بل تكون مشكوكة٠ ويقرر فيقول: "أن صاحب المشائين- أى أرسطو طاليس إعترف بصعوبة الأتيان بالحد"(٧٣)٠

وهنا يتضح أن السهروردى يتأدى إلى التصريح بأن الاتيان- كما التزم به المشاءون - أى تركيبة من الجنس والفصل - غير ممكن وفى هذا يقول الشيرازى فى تحليل ذلك: "إما بجواز الإخلال بذاتى لم يعرف، وإما بصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصه ولهذا عدل المناطقة الأرسطاليسون إلى الرسوم المؤلفة من الخواص(٧٤)٠

ومن ناحية أخرى يهاجم السهروردى التعريف الأرسطى القائم على الجوهر، حيث يقول "أن المشائيين أوجبوا ألا يعرف شىء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة٠ والجوهرية عرفوها بأمر سلبى والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم، والعرض - كالسواد مثلا عرفوه بأنه لون يجمع البصر، فجمع البصر عرض٠ واللونية عرفت حالها٠ فالأجساد والأعراض غير مقصورة أصلا٠ وكان الوجود أظهر شىء لهم، وقد عرفت حالة٠ ثم أن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضاً خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها٠ وهو غير جائز، إذ يلزم منه أى لايعرف فى الوجود شىء ما٠ والحق أن السواد شىء واحد بسيط، وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن يشاهده كما هو أو من شاهده استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس٠ فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد تعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصور

الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف للمجموع بالاجتماع فـى موضـع مـا. وأعلم أن المقولات التى حرروهـا كلهـا أعتبـارات عقليـة مـن حيـث مقوليتهـا ومحموليتها وبعضها المشتق منـه، أى البسيط الـذى منـه أخـذ المحمـول بخصوصه أيضاً صفة عقلية كالمضاف والأعداد بخصوصها – كما سبق – وكل ما يدخل فيها الأضافة أيضاً ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينيـة. أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كالرائحه مثلا والسواد فـان كونهما كيفية أمر عقلى معناه أن هيئة ثابته كذا أو كذا، وإن كانا فى أنفسهما صفتين محققتين فى الأعيان. ولو كان كون الشىء عرضا أو كيفية ونحوهما يعد موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق(٧٥).

ومعنى هذا أن:

١ –الجواهر لها فصول مجهولة، مثل النفس والمفارقات الأخرى الجوهرية.

٢ –الجوهرية معرفة بأمر سلبى يحتاج إلى تعريف.

٣ –الأجسام والأغراض غير مقصورة أصلا، بل تعرف بالحس و المشاهدة.

٤ –معرفة الجواهر باللوازم، واللوازم لها خصوصيات تعريف بلوازم أخرى إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلا يمكن أن يعرف شىء فى الوجود.

٥ –اللونية معروفة وهى عرضية ولاتحتاج إلى التعريف لأنهـا شـىء بسيط وليس لها جزء آخر مجهول.

٦ –هناك فرق بين عالم الأعيان وعالم الأذهان، والمقولات كلهـا لاتوجد إلا فى عالم الأذهان، ولا يمكن الأنتقال منها إلى عالم الأعيـان، الأول عـالم التصورات والثانى عالم الحس.

وإذا كـان السـهروردى أنكر أنـه يتكـون الحد (التعريـف) مـن الذاتييـن (الجنس والفصل) وقرر أننا لانصل إليها اطلاقا، ولا ندركهما، وأن الطريـق

الوحيد للتعريف هو إما طريق الاحساس، والأمور المحسوسة تدرك تمام الأدراك، وإما طريق الكشف والعيان وهو أدق الطرق وأوثقها٠ فهو يضع التعريف الكامل لديه ويسميه بالمفهوم وبالعناية ويحدده بأنه "التعريف بأمور لا تختص آحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصه للاجتماع"[٧٦].

وتفسير هذا كما يعلق عليه قطب الدين الشيرازى "بأن التعريف يجب بأمور تخصه أى شخص تلك الأمور ذلك الشيء بأحد وجوه ثلاثة، فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه؛ أما عبارة لتخصيص الآحاد وهو أن يكون كل واحد من تلك التى هى أجزاء المعرف مختصا بالشيء قولنا فى تعريف الإنسان إنه ناطق ضاحك كاتب متفكر، ويعتبر الشارح هذا التعريف إذا ما حاولنا أن نرده إلى صورة منطقية يونانية رسما ناقصا لخلوه عن الجنس[٧٧].

أما عبارة لتخصيص البعض فهو أن يكون بعض أجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض " ويعتبر الشارح هذا التعريف حداً تاماً أو رسماً تاماً إذا كان جزء المعرف غير المختص جنساً قريباً وجزء المعرف المختص إما فصل وإما خاصية، فاذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه حيوان ناطق أو ضاحك والتعريف الأول حد تام والثانى رسم تام٠ ويعتبره حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً، إن كان الجزء المعرف غير المختص جنساً بعيداً، أو إن كان الجزء المعرف المختص إما فصلا وإما خاصة٠ فإذا أردنا أن نعرف الإنسان قلنا أنه جوهر ناطق ضاحك٠

ويرى الشيرازى هذا أيضاً إذا ما أبدلنا الجنس القريب بالعرض فنقول " أنه إما شيء ناطق أو ضاحك[٧٨]. أما عبارة للاجتماع "فيشرحها الشيرازى بأن يكون التعريف بأمور لا تختص آحادها الشيء ولا بعضها بل تخصه

للاجتماع – هو أن يختص مجموعها بالشيء من أجزائه" ويعتبر الشيرازي هذا التعريف رسماً ناقصاً لأنه بالخاصة المركبة أي أن أختصاصه إنما يحصل بالتركيب، فنقول في تعريف الخفاش أنه طائر ولود – أعم من الخفاش ومجموعهما ما يختص به(٧٩).

وهنا يتضح أن التعريف يكون على ثلاثة أنواع:

١ – أمور تختص الشيء لتخصيص الأحاد.

٢ –أمور تختص الشيء لتخصيص البعض.

٣ –أمور تختص الشيء لتخصيص الاجتماع.

وهذا النوع الأخير من التعاريف يعتبره السهروردي أكمل أنواعها يقول الشيرازي نقلاً عن كتاب السهروردي (المشارع والطارحات) "ليس عندنا إلا تعريفات تخص الإجتماع، كقولنا في تعريف الإنسان: أنه المنتصب القامة البادئ البشرة العريض الأظفار، لأن كلاً منهما، وإن جاز وجوده في غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات، وما به يتحصل تميزه. ولا يقدح فيه جواز كون المجموع في ماهية اخرى لانعرفها، ولا يخفى أن هذه الصعوبة إنما هي في الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية، فانه إذا عبر عن هذا الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال: هو حيوان ناطق عريض الأظفار، فان كان واحد مما ذكر في الأول ذاتي بحسب المفهوم والعناية، ولا يجوز تبديل واثبات الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا ليس برسم لأنه باللوازم والراسم يعرف أن هذا الأسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد، بحسب العناية، فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات التي كلها ذاتي بحسب المفهوم(٨٠).

٣ - اختصار السهروردى للمقولات العشر الأرسطية:

حصر أرسطو فكرة الأجناس العالية فى عشرة، وهذه الأجناس العشر هى: مبحث المقولات وقد عرف المسلمون هذه المقولات معرفة تامة، حيث هاجمها المتكلمون منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة، وأدت هذه الهاجمة من وجهة نظر منطقية - أن نشأ فى العالم الاسلامى مشكلة لم يبحثها أرسطو ولا الشراح من بعده، وهى: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية؟.

إنقسم المناطقة العرب تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ -فابن رشد - وهو يمثل أكبر حد للاتجاه الأرسطى - أعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس، وهو فى هذا يحترم نظرية المقولات الأرسطية، ويرى أن عددها فوق النقد والملاحظة[٨١].

٢ -أما ابن سينا: فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث الميتافيزيقا، حيث أن المقولات عنده تنصب على الأمور الموجوده فى الذهن أو فى الخارج. ولهذا عالجها فى الجزء الثانى من قسم الشفاء، إلا أنه فى منطق النجاة لا يعرض لها إلا فى ثنايا نظرية التعريف. أما فى منطق الأشارات والتنبيهات فيغفلها إغفالاً تاماً[٨٢].

ولقد سار على نهج ابن سينا معظم المناطقة العرب، وعلى رأسهم الغزالى والسهروردى،فالغزالى لم ير أية حاجة إلى ذكرها فى معظم كتبه المنطقية سواء كتابيه (معيار العلم) أو (محك النظر). أما السهروردى فهو نفس الشيء؛ حيث يغفلها إغفالاً تاماً فى القسم الأول من رسالة اللمحات فى الحقائق، فى حين أنه يعرضها فى القسم الثالث من نفس الرسالة (القسم الميتافيزيقى)، كما يعرضها بالتفصيل فى مجموعة الحكمة الألهية (التلويحات والمقاومات والمطارحات)، إلا أنه فى كتابه حكمة الإشراق يغفلها تماماً.

وهو فى هذا يسير على نهج ابن سينا من حيث طبيعتها إلا أنه يخالفه من حيث عددها.

فالسهروردى يختصر المقولات العشر فى خمس، وهى – الجوهر والحركة والاضافة والكم والكيف، ويعتبر مقولات "متى وأين والملك والوضع" ضروباً من الأضافة. ومقولتى "الفعل والأنفعال" ضرباً من الحركة. وفى هذا يقول "متى وأين والملك والوضع لا تعقل إلا وأن تعقل الاضافة قبلها" والفعل والأنفعال حركة تضاف تاره إلى الفاعل وأخرى إلى القابل[٨٣]، ويشير فى رسالة "المشارع والمطارحات" إلى حصر "ابن سهلان الساوى" صاحب البصائر النصيرية للمقولات فى أربع، وهى "الجوهر والكم والكيف والنسبه"، فيرقضه لاسقاط الحركة التى لا تدخل تحت مقولة جوهر ولا مقولة الكم والكيف ولا النسبة[٨٤].

ويعلق الإمام التهانوى على هذه المشكلة فيقول "إعلم أن حصر المقولات فى العشر: "الجواهر والأعراض التسع" من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم سوى الأستقرار المفيد للظن. ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربعة: "الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية"، والشيخ المقتول (السهروردى) جعلها خمسة، فعد الحركة مقولة برأسها. وقال " العرض" إن كان قاراً فهو الحركة، وإن كان قاراً، فإما أن لايعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الأضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ – إما أن يقتضى لذاته القسمة – فهو الكم وإلا فهو الكيف[٨٥].

والتهانوى يعنى أن المقولات عند السهروردى هى الحركة والعرض يتشكل بأشكال مختلفة فأحياناً يكون حركة، وأحياناً يكون نسبه، وتارة يكون كماً وطوراً يكون كيفاً.

وهذا واضـــح عنـد السـهروردى، فهـو يـورد علـى حصـره للمقـولات فـى خمس حجج وشواهد شتى فـى كـل مـن التلويحـات والطارحـات متذرعـا فـى خروجه على العرف الذى درج عليه المناطقة العرب بذريعتين:

الأولى: أن الفضلاء من شيعة المشائين يعترفون بأنه لا برهان لهم علـى الحصر[٨٦].

الثانية: أن المقـولات ليسـت مـأخوذة مـن المعلـم الأول أرسـطو بـل عـن شخص فيثاغورى يقال له أرخطس. وأرخوطـس هـذا[٨٧]، كمـا يـرى بعـض الباحثين هو الفيلسوف الرياضى والصقلـى الـذى تعـرف إليـه أفلاطـون لـدى زيارته الأولى إلى صقلية سنة ٣٨٨ق.م[٨٨].

ويرى السهروردى أن البحث فى المقولات وفى عددهـا غيـر ذى عنـاء، "فانهـا قليلـة الفـائدة فـى العلـوم جـدا." ولايضـر التقصـير فيهـا"[٨٩]، وذلـك لأختلاف المناطقة فى هذه المقولات.

مما سبق يتضح لنا أن السهروردى إذا كان قد سار على نهـج ابـن سـينا فى معالجة المقولات فى الجانب الميتـافيزيقى، وليـس فـى الجـانب المنطقـى، فذلك لأنه فى المقـولات يختلـط المنطـق بأبحـاث ميتافيزيقيـة، بالإضافـة إلـى أبحـاث لغويـة وانطولوجيـة وسيكولوجية، وهـذا واضـح فـى تنـاول أرسـطو للمقولات عندما كان يصنف الموجودات نفسها إلى جواهر وأعراض.

٣ – محاولـة السـهروردى وضـع نسـق جديـد لمنطـق القضايـا والقياس يرجع أساساً إلى القضية البتاتة:

إذا كان السهروردى قد صنف القضايا إلى أربعة أشكال، فذلك مـن أجـل وضع نسق لمنطق القضايا. وذلك على النحو التالى:

أولا: من حيث الكيف: يرد السهروردى القضايا السالبه إلى القضايا الموجبة، وذلك كما يذكر الشيرازى: "بأن يجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول والموضوع، حتى لا يكون لنا إلا قضية، أما جزء المحمول وذلك بأن يجعله بعد الرابطة لأنه إذا وضع قبلها كان قاطعا للنسبة(٩٠)، يقول السهروردى: "السالبة هى أن تكون سلبها قاطعا للرابطة، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب مقدما على الرابطة لينفيها لقولهم" زيد ليس كاتبا"(٩١).

وهذه القضية عند السهروردى هى السالبة، لكن إذا أرتبط السلب بالرابطة، فصار أحد جزئيها (الموضوع والمحمول) حينئذ يكون الربط الايجاب باق كأن يقال مثلا زيد هو لا كاتب وقد أصبح السلب جزء المحمول فالمحمول الآن ليس اذن كاتب، بل - لا كاتب وحينئذ تسمى القضية معدولة(٩٢).

إذن رد السهروردى جميع القضايا السالبة إلى قضايا موجبة معدولة الموضوع والمحمول، وعلى هذا تصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية. وهذا يعنى رد الفرع إلى الأصل، فالسلب فرع والإيجاب أصل، والسهروردى يبحث عن الأصول لا عن الفروع. والمعرفة الإشراقية أصل المعرفة الإنسانية، اذا كان السلب جزءا للموضوع أو المحمول لم يكن قاطعا للنسبة فاليجاب قطع والسلب ظن. والأيجاب ثابت عينى. أما السلب فهو فى الذهن فقط وليس فى الخارج. فالمعرفة الإشراقية اذن لاسلب فيها، بل كلها ايجاب، وهى لا تسلب صفة الوجود، بل تعطيه صفات الإشراق ايجابا لا سلباً(٩٣).

ثانيا: وأما من حيث الكم فيرد السهروردى القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية: يقول السهروردى: " فى المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون اذا

كان أ ب ف جـ د مثلا أو إما يكون أ ب أو جـ د والبعض فيه اهمال أيضاً فان أبعاض الشيء كثيرة، فلنجعل لذلك البعض في القياسات اسما خاصا- وليكن مثلا ج فيقال: كل ج كذا• فيصير قضية محيطة فيزول عنها الإهمال المغلط• ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات كما يقال: قد يكون اذا كان زيد فى البحر وليس فيه مركب أو سباحه فهو غريق• وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر• واذا تفحصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشئ مهملاً دون أن يعين ذلك البعض فاذا عمل على ما قلنا لايبقى القضية إلا محيطة• فإن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل(٩٤)•

إذن السهروردى.أعتبر بعض أحوال المقدم فى الشرطية كبعض أفراد الموضوع فى الحملية، ولما كانت هذه الأفراد فى الحملية مهملة أو بعضية وقد أفترضت كلية فيجب أيضاً جعل بعض أحوال المقدم البعضية أو الجزئية فى الشرطية كلية• فالسهروردى يتخلص من الإهمال والبعضية بالافتراض وطريقته فى هذا هى أن يحذف إرسال كمية الموضوع أو إهمالها من ناحية ومن ناحية أخرى فانه يسمى الأبعاض المحكوم عليها فى القضايا الجزئية بأسماء معينه• ثم يحكم على هذا الاسم الافتراضى بحكم شامل لكل فرد من أفراد هذا الاسم الافتراضى وهذه القضايا الكلية هى وحدها الذى يرى السهروردى أنها لا تفيد فى العلوم من ناحية، وتضبط أحكام القضايا وتسهلها من ناحية أخرى•

ويلاحظ بعض الباحثين فى رد السهروردى القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية بعداً إشراقياً، حيث يقول الدكتور/ حسن حنفى: "..... وذلك لأن الكل

هو الأصل والجزء هو الفرع، والمعرفة الإشراقية كلية لا جزئية. وفى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا شرطا فى التناقض، وبالتالى فهى لاتدخل فى أصول القضايا، والكلية لابد أن تكون محيطة أو حاصرة (٩٥).

ثالثا : أما من حيث الجهة: فيرد السهروردى القضايا الممكنة كلها إلى قضايا ضرورية أو بتاته، وذلك لأن الممكن سلب للضرورى. والمعرفة الإشراقية معرفة ضرورية وليست ممكنة. ويجعل السهروردى الامكان والأقتناع جزءاً من المحمول، ولم يجعله شرطاً للتناقض، والقضية البتاته هى الوحيدة التى تستخدم فى العلوم. أما الممكنة أو الممتنعة فلا تستخدم على الأطلاق وفي ها يقول السهروردى ما نصه: "لما كان الممكن امكانه ضروريا والواجب وجوبه أيضاً كذلك فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسميه أجزاء للمحمولات، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ما تقول "كل انسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا، أو يجب أن يكون حيوانا. أو يمتنع أن يكون حجرا، فهذه هى الضرورة البتاته فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا، ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بته إلا بما نعلم أنه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلا البتاته، حتى إذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد أى من الأفراد الخصية، وقتا ما التنفس صح أن يقال كل انسان بالضرورة بتنفس وقتا ما. وكون الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما، يلزم أبدا. وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت غير ذلك الوقت أيضاً، أمر يلزمه أبدا، وهذا زائد على الكتابه، فانها وإن كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا ما (٩٦).

وينبغى أن نلاحظ مسألتين على جانب كبير من الأهمية فى رد القضايا

الممكنة إلى القضايا الضرورية البتاته٠

أما الأولى: فهى أنه ليس من اللازم أن ندرج الجهة فى المحمول فى القضايا الضرورية نفسها، لأنه لا حاجة إلى تكرير الجهة، بينما القرينة دالة على الضرورية فليس من اللازم إذن أن نرد كل إنسان هو بالضرورة حيوان إلى القول – بالضرورة كل انسان يجب أن يكون حيوانا[٩٧] ويقول السهروردى: " إذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب، أو أن يفرض كونها بتاته دون ادخال جهة أخرى فى المحمول مثل أن تقول كل انسان بته هو حيوان، أما غير هذه القضايا٠ فيجب إدراج الجهة فى المحمول[٩٨]٠

أما المسألة الثانية: فهى أنه لا ينبغى التعرض للسلب بعد التعرض للجهات، وتفسير هذا كما يقول الشارح[٩٩]: " أن السلب التام هو ما يكون ضروريا، وهذا السلب الضرورى يعتبر إيجابا إذا ما غيرها مفهومه بمفهوم الأمتناع ولفظ السلب بلفظ الامتناع٠ فكل إنسان ليس بحجر، تنقلب إلى كل إنسان يمتنع أن يكون حجرا، فمفهوم الأمتناع هنا أوقع السلب تحت الأيجاب٠ وعلى هذا لم تكن ثمه حاجة إلى تغيير السلب بعد تغيير الجهة، وهذا ما يحدث أيضاً فى القضايا الممكنة، أى فى السلب غير التام، أو السلب الامكانى، فإن السلب فى القضية الممكنه ينقلب إلى موجبة وذلك بمجرد إدراج الجهة فى المحمول٠ يقول السهروردى: "لنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات – فان السلب التام من الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا ورد الامتناع على ما ذكرنا، وكذا الامكان٠ واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإن السلب أيضاً حكم عقلى سواء عبر عنه بالرفع أو بالنفى فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء

محض، وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشيء لم يخرج عن الانتفاء والثبوت، أما النفى والإثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شيء آخر، فالمعقول إذن لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت، بل هو نفسه إما منتف أو ثابت(١٠٠).

يكاد السهروردى يعترف هنا بالسلب، فهو يعتبره حكماً عقلياً، ولكنه يعود فيقول: إنه إثبات من حيث أنه حكم بالانتفاء – وكل حكم بالإثبات أو بالنفى فهو إثبات(١٠١).

والسبب الذى يدعو السهروردى إلى الاعتراف بالسلب فى هذه الصورة هو أهمية السلب، فى أهمية السلب فى مبحث التناقض، يقول صدر الدين الشيرازى: فى تعليقاته على شرح قطب الشيرازى لحكمة الإشراق: "إنا معشر الإشراقيين لسنا ممن يجوز أن يطوى –جانب إعتبار السلب طياً ويهمل جانب النقائض إهمالاً، فيصير مساغا لتطرق الأغاليق إلى الأذهان، ومحلا لولوج شياطين الأوهام بشرورها وكلماتها إلى سماء الحكمة المحكمة بدعائم البراهين المنوره بإشراقات العقل، بل الواجب اعتبار العقود السالبة البسيطة أولاً، ثم عطف النظر إلى إيجاب سلوبها للموضوعات وجعل الموجبات التى محمولاتها تلك السوالب ضروريات بنتات(١٠٢).

فالسبب الذى يدعو السهروردى وغيره من الحكماء الإشراقيين إلى اعتبار السلب هو أن له عملاً هاماً فى مسألة التناقض وهى مسألة سوف نعرض لها بالتفصيل.

ولكن اعتبار السلب هذا وضعه السهروردى فى صورة الإيجاب بل واعتبره إثباتا، وعلى هذا يمكن القول بأن السهروردى لم يعترف فى باب الكمية والكيفية والجهة إلا بقضية واحدة وهى القضية الكلية الموجبة البتاته

يقول صدر الدين الشيرازى: "الشيخ أراد فى هذا الكتاب "يعنى السهروردى" فى كتابه حكمة الإشراق، أن يرد جميع القضايا على إختلاف أصنافها وتباين أقسامها إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته بناء على أن المعتبر فى العلوم الحقيقية هو هذه القضية دون غيرها فى كيفية ذلك الرد، أما فى باب الكمية فبازالة الإهمال والبعضية بالافتراض، وأما فى باب الكيفية فبالعدول أو السلب إذا صار جزءا لاحدى إلى شيئين لم يكن قاطعا للنسبة فصارت القضية موجبة. وأما فى باب الجهة فيجعل الجهات منه الامكان والتوقيت وغيرها جزءاً للمحمول، حتى تصير القضية دائمة ضرورية[١٠٣].

وإذا كان السهروردى رد جميع القضايا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته، فقد كانت نتيجة هذا الرد تنطوى على جانب عظيم من الأهمية فى مباحث ثلاث فى المنطق:

١ -مبحث التناقض.

٢ -مبحث العكس المستوى.

٣ -مبحث القياس.

١- مبحث التناقض:

يذكر السهروردى بأن التناقض هو أختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير[١٠٤] وهو يوافق المناطقة فى هذا التعريف، ويوافقهم أيضاً فى أعتبار شروط التناقض الثمانية: وهى[١٠٣]:

١ -عدم اختلاف الموضوع.

٢ -عدم اختلاف المحمول.

٣ -عدم اختلاف الزمان.

٤ –عدم اختلاف المكان٠

٥ –عدم اختلاف القوة والفعل٠

٦ –عدم اختلاف الكل والجزء٠

٧ –عدم اختلاف الشرط٠

٨ –اختلاف فى الاضافة٠

ولكن يبدأ الاختلاف بين السهروردى وبين المناطقة المشائين حين يضيف المناطقة فى القضايا المحصورة شرطاً وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية فيكون نقيض ك م – جـ س ونقيض ك س – جـ م وهذا الشرط لازم عند المناطقة، لأنه بدونه يمكن أن تكذب القضيتان معاً مثل الكليتين فى مادة الامكان كما نقول: "كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب – وأن يصدقا معاً[١٠٥]،

مثل الجزئيتين فى مادة الامكان أيضا٠ ومن الأمثلة على هذا:

"بعض الناس كاتب – بعض الناس ليس بكاتب"[١٠٧]،

والحالة الأولى:

أى كذب القضيتين معا يعتبر تضاداً، لأن التضاد يكون بين ك م و ك س ٠ وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معا٠ ولكنهما قد يكذبان معا[١٠٨]،

والحالة الثانية:

دخول تحت التضاد، لأنهما بين جـ م و جـ س وهاتان القضيتان قد تصدقان معا٠ وحكم القضيتين الداخلتين تحت التضاد أنهما لا يكذبان معا ولكن قد يصدقان معا٠ فعدم اشتراط الاختلاف فى الكمية يخرج هذه القضايا

عن أن تكون تناقضا إلى أن تكون صوراً أخرى من الاستدلالات المباشرة – فلا بد إذن من اضافة هذا الشرط[١٠٩]،

ولكن السهروردى لم يقبل إضافة هذا الشرط التاسع، كما أنه لم يقبل إضافة شرط عاشر أيضاً، هو الأختلاف فى الجهات، فقال: "لايحتاج إلى زيادة شرط، بل يسلب ما أوجبناه بعينه"[١١٠]،

هذه هى عملية التناقض عند السهرورى "أن يسلب المستدل ما أوجبه بذاته بدون تغيير فى الكمية[١١١]، وهذا ما أملاه عليه مذهبه العام الذى يقرر أن القضية المستعملة فى العلوم هى القضية الكلية الموجبة الضرورية البتاته يقول الشارح "كقولنا فى القضية البتاته... كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمياً، نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بهمياً، وهكذا فى غيره، إذا قلنا لاشىء من الانسان بحجر مثلا، نقيضه ليس لا شىء من الانسان بحجر، وقد سلب ما أوجبناه بعينه فى النقيضين[١١٢] فالتناقض إذن عند السهروردى هو إدخال حرف السلب لاغير من غير تغيير فى جهة أو فى كمية، فالقضية الأولى التى يعتبرها المشاءون ك م نقيضها عندهم ح س،

والقضية الثالثة ك س نقيضها حـ م أما السهروردى فاعتبر نقيض كل من تلك القضيتين إدخال حرف السلب على القضية، ولكن يلزم من القضية النقيض لوازم جزئية، فاذا قلنا بالضرورة كل إنسان حيوان فنقيضه ليس كل إنسان بالضرورة حيواناً ويلزم من هذا النقيض بعض الإنسان ليس بحيوان بالامكان، فهذه القضية الجزئية لازم من لوازم القضية ليس كل إنسان حيواناً، وإذا قلنا لا شىء من الإنسان بحجر بالضرورة، فنقيضه ليس لاشىء من الإنسان بحجر بالضرورة ويلزم من هذا النقيض بعض الأنسان حجر

بالإمكان[١١٣]. يقول السهروردى: "لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب مع جوار الإيجاب فى البعض ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن سلب البعض"[١١٤]، وهذه هى فائدة القضية الجزئية – وقد أعترف السهروردى بفائدة هذه القضية فى بعض نواحى التناقض والعكس المستوى فقال: "ولا ينتنع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض"[١١٥]، ولكن هذه الفائدة هى أنها مجرد لوازم للنقيض، وليس لها بعد ذلك ثمة فائدة فى التناقض، لأنه ليس لها ى نفسها نقيض، "القضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض"[١١٦].

أى ليس لها نقيض من جنسها، لأننا إذا أدخلنا حرف السلب على البعضية أى هذا الادخال إلى تغاير الموضوعين فلا يصح أن نقول –– بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنساناً "لأنه مهمل التصور فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين فى السلب والإيجاب لاغير، ولكن الطريقة التى تستطيع الحصول على نقيض الجزئية هى أن نردها إلى محيطة، والمحيطة لها نقيض من ذاتها لايختلف معها إلا فى الكيفية[١١٧] يقول السهروردى: " إذا عنيا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على ما سبق"[١١٨].

وهنا يتضح أن رد السهروردى القضايا جميعا إلى القضية الكلية الموجبة الضرورية له أثر على مبحث التناقض عنده، حيث خالف المناطقة المشائين فى هذا الأمر كما أنه لم ينكره إطلاقاً لفائدته فى التناقض، كما أنه أعترف بفائدة الجزئيات فى بعض مواطن التناقض. لذا يرى السهروردى أن مبحث التناقض كما يعرضه – يغنى عن كثير من الأبحاث التى وضعها

المشاءون ويخلص المنطق من كثير التطويلات التى لا فائدة لها[١١٩].

٢ - أما مبحث العكس المستوى:

فإن السهروردى يعترف أيضاً بفائدة القضية الجزئية ولزومها. وذلك أن العكس كما يقول: "هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً، والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما فإذا أردنا أن نأتى بعكس القضية كل إنسان حيوان لم نستطع أن نقول: كل حيوان إنسان. وذلك لأن الموضوع فى القضية الأولى أخص من المحمول، لأن المحمول أعم من الموضوع. ولكن فى العكس حملنا المحمول على الموضوع أو بمعنى أدق حملنا الخاص على كل أفراد العام. فخرجنا إذن على شرط أساسى من شروط العكس وهو عدم استغراق حد فى العكس، لم يكن مستغرقا فى الأصل. فحيوان لم يستغرق فى الأصل واستغرقت فى الفرع[١٢٠].

ويعترف السهروردى بهذا ولكن يبدأ الخلاف بينه وبين المناطقة المشائين فى مسألة عكس القضية الموجبة الضرورية. فالسهروردى يرى أن عكس القضية الموجبة الضرورية قضية موجبة ضرورية، سواء كانت جهتها قبل أن ترد إلى ضرورية امكانا أو امتناعا أو وجوبا. فالقضية: بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون حيوانا، عكسها بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان. والقضية: بالضرورة كل أنسان يجب أن يكون حيوانا – تعكس إلى: بالضرورة. بعض ما يمتنع أن يكون حجراً فهو إنسان[١٢١].

فالسهروردى إذن ينقل الجهة كما هى إلى العكس لتصبح القضايا كلها ضرورية بتاته وفى هذا يقول ما نصه: "عكس الضرورية البتاته الموجبة ضرورية بتاته موجبة، مع أى جهه كانت فللمحيطة وللجزئية إنعكاس على

أن شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً(١٢٢).

ويعلق قطب الدين الشيرازى على هذا حيث يذكر أن المناطقة المشائين لم يوافقوا على عكس الموجبة الضرورية ضرورية لأنه قد يجوز أن يكون المحمول ضروريا للموضوع فى الأصل: كل كاتب إنسان والمحمول غير ضرورى للموضوع فى العكس كل إنسان كاتب. لأنه يكون بالمكان لا بالضرورة ولهذا أعتبروا عكس القضية الضرورية الموجبة قضية ممكنة موجبة أما السهروردى فلم يقبل هذا لأن القضية الوحيدة عنده فى العلوم هى القضية البتاته الضرورية. غير أن السهروردى لم يعكس القضية: بالضرورة كل كاتب يجب أن يكون إنساناً إلى القضية بالضرورة كل إنسان يحب أن يكون كاتبا بل إلى: بالضرورة بعض ما يجب أن يكون إنساناً فهو كاتب(١٢٣).

أما عكس السالبة الكلية الضرورية عن السهروردى فهى سالبة كلية ضرورية ، يقول السهروردى : ".....إذا كان بالضرورة لاشىء من الأنسان بحجر. عكسها: لاشىء من الحجر بإنسان". ويعلق الشيرازى على هذا فيقول إذا كان السهروردى قرر من قبل أنه يلزم من سلب الاستغراق فى السلب، تيقن الإيجاب فى البعض وهذه القضية إذا ما عكست كانت - بعض الإنسان حجر - وينتج عن هذا كذب الأصل والعكس. أما الأصل وهو بالضرورة لاشىء من الإنسان بحجر فقد كذب لصدق بعض الإنسان حجر. أما العكس: وهو لاشىء من الحجر بإنسان لصدق بعض الحجر إنسان(١٢٤).

ومن ناحية أخرى يرى السهروردى أن الضرورية البتاته إذا كان الامكان جزء محمولها فان معها سلب ينقل أيضاً، كقولهم-بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً، فهى بتاته موجبة عكسها بالضرورة شىء

مما يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان[١٢٥].

ويستطرد السهروردى فيقول : إن السلب ينبغى أن ينقل مع الامكان، لأن العكس جعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا. وقد سلبنا فى الكلية السالبة المحمول عن الموضوع سلبا كليا، فيجب أن ينقل هذا السلب الكلى فى العكس لأنه جعل الموضوع محمولا بكليته لا يجزء منه والسهروردى يتفق مع المناطقة المشائين فى أن عكس السالبة الكلية أى ك س سالبه كلية أى ك س .

. غير أن السهروردى يختلف معهم أيضاً فى مسالة الجهة، فهم لاينقلون الموجبة الضرورية – وهى التى تعود إليها سالبة السهروردى الكلية – إلى موجبة ضرورية، ولكنهم ينقلونها إلى موجبة ممكنة[١٢٦]. أما السالبة الجزئية: فيعلق عليها قطب الدين الشيرازى بقوله بأنها لا تنعكس عند المناطقة المشائيين. ولكن السهروردى يرى أنه من الممكن إنعكاسها– فاذا قلنا ليس بعض الحيوان إنسانا – وعينا هذا البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان، وذلك بأن نجعله فرسا أو غيره من الحيوانات غير الإنسانية، وجعلناه كليا فقلنا: لاشىء من الفرس بإنسان استطعنا ببساطة أننعكس فنقول: لاشىء من الإنسان بفرس، ونستطيع كذلك أن نعكس الجزئية السالبة وذلك بجعل السلب جزء المحمول. فليس بعض الحيوان إنسانا نجعلها بعض الحيوان هو غير إنسان. ثم نعكسها إلى بعض غير إنسان غير الإنسان حيوان أما فى الحالة الأولى فاننا رددنا القضية الجزئية السالبة إلى قضية كلية سالبة. وذلك بأن نعين النوع الذى سلب عنه المحمول. ونعتبره كليا ثم نسلب عنه المحمول سلباً كليا. أما فى الحالة الثانية فرددنا القضية الجزئية الموجبة، وذلك بأن نجعل السلب بعد الرابطة. أى مرتبطا بالمحمول –

والسهروردى يعتبر السلب الحقيقى ما كانت مرتبطة أداته بالرابطة وتلك الحالتان هى التى يمكن فيهما انعكاس الجزئية السالبة.

وأخيرا يرى السهروردى الأمر أن ذكر النقيض والعكس والمهملات البعضية لا فائدة منه على الأطلاق ولكن ينبغى ذكرها لمعرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل من المتألهين(١٢٧).

٣ – أما القياس:

يعرفه السهروردى بأنه عند المناطقة: "قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عن لذاته قول آخر"(١٢٨). غير أن السهروردى لايعرض لقواعد القياس، وأغلب الظن أنه ربما كان يعتقد أن قواعد القياس ليست هى قواعد بالمعنى الدقيق تضمن لنا صحة الحجة القياسية هذا من ناحية ومن ناحية أخرى: أن هذه القواعد تتضح بصورة أدق حين نتناول أشكال القياس على حده، لنبين القواعد اللازمة لكل من الأشكال حتى يأتى الضرب فى القياس منتجاً. وهذا ما قام به السهروردى بالفعل؛ حيث شرع فى مبحث القياس إلى عرض أشكال القياس، وهذه الأشكال كما يقول السهروردى: "الحد الأوسط إما أن يكون محمول الصغرى وموضوع الكبرى ويسمى "الشكل الأول" لظهوره فى نفسه ويتبين غيره به وهو الأشرف لانتاجه جميع المطالب من المحصورات الأربعه، وأما موضوع الصغرى ومحمول الكبرى (الشكل الرابع) فهو بعيد عن الطبع لا يتفطن لقياسته إلا بصعوبة وكلفه وأما محمولها جميعا وهو الثانى (الشكل الثانى) وموضوعها وهو الثالث (الشكل الثالث) ويكاد الطبع يتفطن لقياستهما دون الحاجة إلى بيان ما على ما سنذكره واشتراك الثلاثة فى أن لانتيجة فيها عن الجزئيتين، ولا عن سالبتين، ولا عن سالبه صغرى وجزئية كبرى، إلا فى سوالب هى فى

حكم الموجبات، وأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى الكيف والكم، وما استثنى من الكيف قائماً فى سوالب هى فى حكم الموجبات بلا حاجة إلى الاستثناء[129].

من هذا النص يتضح أن السهروردى يجارى المناطقة المشائيين، وخاصة ابن سينا فى أن أشكال القياس ثلاثة وهى:

١ - الشكل الأول: وهو أكمل الأشكال وأكثرها صحة ومشروعية.

٢ - الشكل الثانى: وهو لاينتج الا السوالب، ولذلك فهو يبرهن على القضايا السالبة التى تبرهن عن استحالة انتماء للمحمول، فهو يستبعد كل منهما الآخر.

٣ - الشكل الثالث: وهو لا ينتج الا الجزئيات، حتى اذا كانت المقدمتان قضيتين كليتين. وهو يبرهن على أمثلة جزئية مستنتجة من القضايا العامة، محتملة الصدق أو الكذب. ولذلك يعبر هذا الشكل عن العرضية والأحتمال فى إنتماء الموضوع للمحمول.

٤ - الشكل الرابع: هذا الكل يسقطه السهروردى من قائمة الأشكال وذلك لكونه "السياق البعيد الذىلا يفطن لقياسته من نفسه ولذلك حذف"[130].

وهنا يتضح أن السهروردى يخالف المناطقة المشائيين فى رد كل أضرب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول ويمكن شرح ذلك بالتفصيل على النحو التالى:

١- الشكل الأول:

وهو أكمل الأشكال. كما بينا آنفا فهو "الأول المقام فى الأقترانيات ما يكون الأوسط محمول المقدمة الأولى فيه، فهو السياق التام"[131].

والسهروردى فى الشكل يرد القضية السالبة إلى الموجبة، والقضية الكلية إلى القضية الجزئية، على أن يتكون هذا الشكل من ضرب واحد مكون من قضيتين موجببتين بتاتين – كل جـ ب بته وكل أ ب بته فينتج عنهما كل جـ أ بته، ويقول السهرورى "أعلم أن الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الايجابية هو أن الأول لا يصح على المعدوم إذ لابد للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثانى، فان النفى يجوز على المنفى، ولكن على هذا الفرق يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة، وجملة التصورات فإنك إذا قلت: "كل إنسان هو غير حجر" أو "لاشىء من الإنسان بحجر" هو حكم على كل واحد من الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصح أن تكون موصوفة بها، فاذا زال الفرق فيجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا الإ قضية موجبة، ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل فى كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق فنجعله جزءاً للموجبة كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يعنى عن كر السلب الضرورى والممكن إيجابه وسلبه سواء، والسياق الأتم ضرب واحد كل "جـ ب" بته وكل "ب أ" بته فينتج كل (جـ أ)، وإذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة مثل (أن يكون بعض الحيوان ناطقاً) و (كل ناطق ضاحك) مثلاً– فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية إسماً كان معها وليكن (د) فيقال (كل د ناطق) وكل ناطق كذا على ماسبق، ثم لا يحتاج أن نقول: "بعض الحيوان "د" على أنه مقدمة أخرى لأن "د" إسم ذلك الحيوان فكيف يحمل اسم حيوان، فهو غير حجر، ينتج أن كل حيوان هو غير حجر، فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض"(١٣٢).

من هذا النص يتضح أن السهروردى يتخلص من السلب فى المقدمة

السالبة بجعله جزءاً المحمول حتى تنقلب المقدمات السالبة إلى موجبة، كما يتخلص السهروردى من الكمية البعضية فى المقدمات الجزئية بواسطة الافتراض وذلك في رده للقضية الجزئية إلى قضية كلية.

أما عن الجهات - فيرى السهروردى أنه ينبغى أن تجعل جزء المحمول حتى تكون كلها بتاته. وفي هذا يقول: "لما كان الطرف الأخير يتعدى إلى الطرف الأوسط بتوسط الأوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتاته تجعل جزء المحمول في المقدمتين أو إحداهما فيتعدى إلى الأصغر، مثل أن كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة، وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن الشيء - ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات"[١٣٣].

وينتهى السهروردى إلى القول بأن الضابط الإشراقى مقنع والسياقان الآخران - يقصد الشكل الثانى والثالث- ذنابتان لهذا السياق[١٣٤]. وليس معنى هذا أن السهروردى لم يبحث هذين الشكلين، بل بحثهما فى ضوء مذهبه[١٣٥].

٢- الشكل الثانى:

يرى السهروردى أن هذا الشكل إذا كان ينتج سوالب عند المناطقة المشائيين، فهو عند الإشراقيين لا ينتج إلا ضروريات بتاتات. يقول السهروردى: "إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول على الآخر من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فاعلم يقيناً أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما أستحال عليه محمولة. إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيهما جعل هو موضوعاً فى النتيجة وأيهما حمل، فالنتيجة ضرورية بتاته"[١٣٦].

أما إذا كان هناك فى مقدمات ضروب هذا الشكل مقدمة جزئية، فينبغى أن تقلب كلية. يقول السهروردى: "إن كان فى هذا السياق جزئية فلتجعل كلية[١٣٧].

والسهروردى فى هذا يرد الضربين الثالث والرابع(, Festion Bocardo) من هذا الشكل إلى الضربين الأولين(Cesare , Comestres). ولم يكن هذا هو الأختلاف الوحيد بين السهروردى وبين أرسطو فى هذا الشكل، بل حاول أن يرد قضايا الضربين الأول والثانى إلى قضيتين موجبتين(Barabara).

وأما طريقته فى الرد فهو أن يجعل الجهات والسلوب جزء المحمول. فالمقدمة: كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، جعل فيها الامكان جزء المحمول. وكل حجة بالضرورة ممتنع الكتابة. فى هذه المقدمة جعل السلب الضرورى جزء المحمول وذلك بأن أبدل السلب بالامتناع. ينتج من هاتين المقدمتين السالفتين غير متحد، فهو فى القضية الأولى: ممكن الكتابة وفى القضية الثانية: ممتنع الكتابة[١٣٨].

أما عند أرسطو فينبغى أن يكون المحمول – أى الحد الأوسط – فى المقدمتين واحدا. غير أن السهروردى 'لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السياق'[١٣٩].

ويلاحظ أيضاً أن المقدمتين غير مختلفتين فى الكيف بل هى موجبة. يقول قطب الدين الشيرازى: "إن هذا الشكل، لايشترط اختلاف مقدمتين فى الكيف عند الإشراقيين بخلاف المشائيين"[١٤٠].

ويعلق صدر الدين الشيرازى فى صدر تعليقاته على كلام قطب الدين الشيرازى فى شرحه لحكمة الإشراق فيذكر أن الإشراقيين يقررون إختلاف

المقدمتين فى الكيف بأحد الوجهين، أى أن تكون احداهما موجبة محصلة والأخرى سالبة بسيطة، أو يكونا موجبتين لكن يكون محمول احداهما فقط مشتملا على سلب(١٤١).

وأما عن إشتراك المحمول فى المقدمتين فيقول السهروردى: "إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول"(١٤٢)، فقد اشترك المحمولان المذكوران فى المقدمتين الآنفتي الذكر فى الكتابة ولكن اختلفت الجهة، فكانت إحداهما امكانا والأخرى امتناعا أى أن تكون الجهة التى تجعل جزء محمول المقدمة الصغرى مختلفة عن الجهة التى تجعل جزءاً من محمول المقدمة الكبرى، فالمحمولات إذن بتغايران فى الجهة ويقول السهروردى: "يجوز تغاير جهتى القضية قيه"(١٤٣)، والحد الأوسط لا ينبغى على هذا الأساس تكراره بتمامه فى هذا الشكل، لأنه يراعى فيه أن هناك سلبا فى إحدى المقدمتين تحت صورة الامتناع. كما أن الجهة قد تكون امتناعا فى أحداهما وامكانا أو إيجابا فى الآخر. يكفى اذن فى الانتاج أن يتحد المحمولان أو الحد الأوسط فيما وراء الجهة(١٤٤).

إذن يختلف المنطق الإشراقى عن المنطق المشائى فى الشكل الثانى وذلك فى ثلاثة وجوه:

١ -أنه ينقل المحمول فى الشكل الثانى بتمامه من المقدمة الصغرى إلى المقدمة الكبرى بدون اختلاف فى الكم أو الكيف أو الجهة.

٢ -أنه لم يبين فى صورة هذا الشكل الاتحاد أو نقل الحد الأوسط بتمامه من الصغرى إلى الكبرى.

٣ -أنه لم يوافق فى شروط هذا الشكل على اختلاف المقدمتين فى الكيف بل رد السالبة فى كل حالة إلى موجبة.

والسهروردى يرى أنه يمكن بيان هذا القياس بالشكل الأول فيقول: "ومخرجه من السياق الأول أن هين القولينقضيتان استحال على موضوع أحدهما ما أمكن على موضوع الأخرى. فموضوعاتهما بالضرورة متبائنان ينتج "أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان[١٤٥].

ويلزم أيضاً عن تباين الموضوعين واختلافهما:

أ - إذا كان المحمول لاحدى المقدمتين فى البتاته ممكن النسبة مثل كل إنسان بالضرورة الكتابه "وان محمول المقدمة الاخرى واجب مثل"كل حجر بالضرورة غير كاتب" فيلزم "أن الإنسان بالضرورة غير حجر".

ب -إذا كان محمول احدى المقدمتين فى البتاتة ممكن النسبة، ومحمول الآخرى ممتنع النسبة: مثل كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة، وكل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة، فينتج أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية، فاختلاف النسبة فى الجهة ينتج تباين الموضوعين[١٤٦]

وهذا ما يؤيد النتيجة التى استخلصها السهروردى ببيانه لهذا الشكل بواسطة الشكل الأول. وهذه النتيجة هى "أن هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متبائنان".

وينتهى السهروردى من هذا الشكل بقوله: "إنه ترك التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخلط[١٤٧]، أى يغنى هذا عن تطويل المنطق الأرسطى فى هذا الشكل واعتبار ضروبه أربعة، وهى فى منطق الإشراق عن السهروردى واحدة.

٣ - أما عن الشكل الثالث :

يقول السهروردى: "إذا وجدنا شيئا واحداً معيناً كالاوسط وصف لمحمولين، علمنا أن شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر

ضرورة، وهذا التعريف للشكل الثالث ينفق مع التعريف الأرسطى له، فالحد الأوسط هو موضوع فى المقدمتين. والنتيجة أن شيئاً من المحمولين موصوف بالمحمول الآخر. ومعنى هذا أن النتيجة لابد أن تكون جزئية. والامثلة التي يعطيها السهروردى تثبت هذا فمثلاً "أن يكون زيد حيواناً أو زيد إنساناً" علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان. بل وشىء من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشىء المعين معنىً عاماً، فيكون مستغرقاً كقولنا: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق. فصار هذا الحصر شيئاً معيناً موصوفاً بالأمرين فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر(١٤٨)، وهذه النتيجة هى بعض الحيوان ناطق. بل إن السهروردى يعترف صراحة بأن النتيجة فى ضروب الشكل الثالث جزئية فيقول: "يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فان المحمولين أو أحدهما، ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط. والطرف الآخر فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شىء من أحدهما هو الآخر"(١٤٩)، واذا كانت النتيجة جزئية، فلا بد أن تكون احدى المقدمتين جزئية لأن النتيجة تتبع الأخس من المقدمات.

وعلى هذا لا يشترط فى هذا الشكل كلية المقدمتين – تبعا لمذهب السهروردى العام الذى يقرر أن القضايا ينبغى أن تكون كلها كلية – بل تكفى فيه كلية إحدى المقدمتين: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب تنتج بعض الحيوان كاتب. يقول السهروردى "وإن كان إحدى المقدمتين مستغرقة والاخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع يجوز – فان البعض أخل فى الكل، فتعين كون شىء واحد بالمحمولين، ويلزم اتصاف شىء من أحد المحمولين الآخر. أما عن السلب، فيتفق السهروردى فيه مع مذهبه العام فيقرر نقله إلى المحمول، حتى تصير القضايا كلها موجبة: كل إنسان حيوان،

وكل إنسان فهو غير الحجر، لينتج بعض الحيوان هو غير الحجر. واذا ما جعل السلب جزء المحمول كانت القضايا فى هذا السياق موجبة. ولم تعد ثمة حاجة إلى سالب. وكان من الممكن حمل كل من المحمولين على الموضوع بالإيجاب – ونتج عن هذه نتيجة موجبة: فمثلا كان إنسان هو طائر، وكل إنسان هو لا فرس. أنتج أن شيئا مما يوصف بأنه لا طائر هو لافرس. ويرى السهروردى أننا إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول فى المقدمتين إستغنينا عن ضروب كثيرة. ثم يقول "مدار هذا الشكل هو تيقن أتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فهما شيء ما وصف بكلا المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر فهذان القولان هكذا حالهما[١٥٠].

أما عن القياسات الشرطية فيقرر السهروردى أن شرائطها تشبه شرائط القياس الحملى. ولذلك لم يجد السهروردى لتكرار بحثها[١٥١]، اما من حيث مادة البراهين فالسهروردى لا يستعمل إلا مادة يقينية، سواء أكانت فطرية أم ما ينبنى على فطرى على قياس صحيح. والحدسيات عند السهروردى تشمل المجريات وهى مشاهدات مفيدة يقينية تحدث بالتكرار والمتواترات، وهى شهادات يقينية لكثرتها بعيدة عن التواطؤ، ومؤيدة، بالقرائن، أما المشهورات والمخيلات فكلها لاتفيد اليقين، فواضح أن اليقين عند السهروردى هو الحدس، والحدس يشمل المتوترات والمشاهدات أى الوحى والمعرفة الإنسانية على حد سواء[١٥٢].

هوامش الفصل الثالث

1. **د/ محمد السرياقوس**: النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ضمن بحوث ومقالات في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، جـ ١ ص ٣١.
2. **الفارابي** : إحصاء العلوم ، تحقيق د/ عثمان أمين، الأنجلو المصرية،١٩٦٨، ص٦٧٠
3. **ابن سينا**: النجاة في الحكمة الطبيعية والألهية، ص ٤٤ ٠
4. **ابن سهلان الساوي**: البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق الإمام محمد عبده، المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة،١٨٩٨م ، ص٤.
5. **د/ محمد السرياقوس** وآخرين: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٨٨م، ص٩٥ ٠
6. **الغزالي**: المستصفى في علم الأصول، القاهرة، ١٣٣٢هـ، جـ١،ص١٠
7. **الغزالي**: القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندى، القاهرة، بدون تاريخ طبع، جـ١ ص١٤ ٠
8. **الغزالي**: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مكتبة الجندى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص١٨ ٠
9. **د/ أبو الوفا التفتازاني**: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٠٦ ٠

١٠. **نيقولا ريشر**: تطور المنطق العربى، ترجمة د/ محمد مهران، دار المعارف،١٩٨٥، ص٤١٨ .

١١. **د/ ابراهيم مدكور**: بين ال[illegible]

١٢. **السهروردي**: اللمحات فى الحقائق، المقدمة ص ٢١-٢٣ .

١٣. المصدر السابق، ص٢٤-٢٥ .

١٤. المصدر السابق، ص٢٧-٢٨ .

١٥. **د/ محمد مصطفى حلمي**: حكيم الإشراق وحياته الروحية، ص٧٦ .

١٦. **السهروردي**: التلويحات اللوحية والعرشية، ص ٢.

١٧. المصدر السابق، ص١٢ .

١٨. المصدر السابق، ص١٧ .

١٩. المصدر السابق، ص٣٤ .

٢٠. **السهروردي**: المقاومات، ص١٢٤ .

٢١. **السهروردي**: المشارع والمطارحات، ص١٩٤ .

٢٢. المصدر السابق، ص ١٩٥ .

٢٣. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٤ .

٢٤. **د/ عبد الرحمن بدوي**: المثل العقلية الأفلاطونية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص ٩-١٠ .

٢٥. **د/ ماجد فخري**: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة عن الأنجليزية، د/كمال اليازجى، نشرة دار المتحدة،١٩٧٤، ص٤٠٥-٤٠٦

٢٦. انظر مقدمة **الشهرزوري**: لكتاب حكمة الإشراق

للسهروردى، ص٣-٤.

٢٧. **د/على سامى النشار**: فيدون فى العالم الإسلامى ضمن كتاب الأصول الأفلاطونية، دار المعارف، الاسكندرية١٩٦٦، ص٢١١ ٠

٢٨. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص ١١-١٢ ٠

٢٩. **السهروردى**: هياكل النور، ص٢٨- ٢٩ ٠

٣٠. **د/ابراهيم مدكور**: الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، الجزء الأول، ط٣ ، دار المعارف، القاهرة، ص٥٤

٣١. **د/محمد على أبو ريان**: أصول الفلسفة الإشراقية ص١٤٣ ٠

وانظر أيضاً د/ أبوريان: الإشراقية: مدرسة إسلامية - مناقشة قضية المصدر الأيرانى، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى، شيخ الإشراق، القاهرة،١٩٨٠، ص٣٥ ٠

وأنظر أيضاً د/ أبوريان تاريخ الفلسفة فى الاسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٠، ص ٥٤٤- ٥٤٥ ٠

٣٢. **السهروردى**: حكمة الإشراق، ص٢٣-٢٤ ٠

٣٣. **قطب الدين الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص٣٠

٣٤. المصدر السابق، ص١١٥-١١٦ ٠

٣٥. **السهروردى**: حكمة الإشراق ، ص١٦ ٠

٣٦. **الشيرازى** : شرح حكمة الإشراق، ص ٧٠ -٧١ ٠

٣٧. د/ عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو

المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص١٣١ ٠

٣٨. **السيوطي**: صون المنطق، ص٣٢٣ ٠

٣٩. المصدر السابق، ص٣٣٣ ٠

٤٠. **جولد زيهر**: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى، ضمن كتابه التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية" دراسة لكبار المستشرقين"، طبع النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٤٨ – ١٤٩

٤١. **د/ على سامى النشار**: فيدون فى العالم الإسلامى، ص٢٩٢ ٠

٤٢. **د/ على سامى النشار**: مناهج البحث، ص٧٠ –٧١ ٠

٤٣. **ابن سينا**: الاشارات والتنبيهات، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٧ ، ص ٣٧ ٠

٤٤. المصدر السابق، ص٤٠ ٠

٤٥. المصدر السابق، ص٣٠ ٠

٤٦. المصدر السابق، ص٩٦ ٠

٤٧. المصدر السابق، ص١٣٨ ٠

٤٨. المصدر السابق، ص١٤٧ ٠

٤٩. المصدر السابق، ص٣١١ ٠

٥٠. المصدر السابق، ص ٢٧٤ ٠

٥١. **د/ جعفر ال ياسين**: المنطق السينوى: عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص٧ ٠

٥٢. **نيقولا ريشر**: تطور المنطق العربى، ص٣٥٦ ٠

.٥٣ **ابن سينا:** المدخل(جزء المنطق من الشفاء) وزارة المعارف العمومية، القاهرة،١٩٥٢، ص١١ ٠

.٥٤ **ابن سينا:** منطق المشرقيين، طبعة المكتبة السلفية، القاهرة١٣٢٨هـ-١٩١٠م، ص٣ -٤ ٠

.٥٥ **السهروردي:** المشارع والمطارحات، ص ١٩٥ ٠

.٥٦ **د/ محمد على أبو ريان:** الإشراقية مدرسة أفلاطونية، ص٥٨ ٠

.٥٧ **د/ اميل المعلوف:** كتاب اللمحات للسهروردى ، ص٢٩

.٥٨ **نيلينو(كارل الفونسو):** محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ترجمة عبد الرحمن بدوى، ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، طبع النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ ٠

.٥٩ **محمد أقبال:** تجديد التفكير الدينى فى الاسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة١٩٦٨، ص١٤٧ -١٤٨ ٠

.٦٠ **ابن تيمية:** الرد على المنطقيين، ص٣ ٠

.٦١ **ابن تيمية:** نقض المنطق، دار المعرفة، دمشق، بدون تاريخ طبع، ص٨٤ ٠

.٦٢ **الشيخ/ مصطفى عبد الرازق:** فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٦٤هـ ١٩٤٥م ص١٢٥ ٠

.٦٣ **السهروردي:** التلويحات والعرشية، ص٧٤، المشارع والطارحات، ص٧٨ ٠

٦٤. **د/ سيد حسين نصر**: شيخ الإشراق، ص٣٤ ٠

٦٥. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص١٥٦ ٠

٦٦. المصدر السابق، ص١٤ ٠

٦٧. المصدر السابق، ص ٢٥ ٠

٦٨. المصدر السابق، ص ٢٨ ٠

٦٩. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص٥٢ -٦٥ ٠

٧٠. المصدر السابق، ص٥٦، ٠

٧١. **د/ ماجد فخري**: السـهروري ومـآخذه علـى المشـائين العرب - بحث نشر ضمـن الكتـاب التذكـاري شـيخ الإشراق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٥٩ ٠

٧٢. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٢١ ٠

٧٣. المصدر السابق، ص ٢١ ٠

٧٤. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٦١ ٠

٧٥. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص٧٣،٧٤ ٠

٧٦. المصدر السابق، ص ١٨ ٠

٧٧. **الشيرازي** : شرح حكمة الإشراق، ص٥٣ ٠

٧٨. المصدر السابق، ص ٥٤ ٠

٧٩. المصدر السابق، ص٥٤ -٥٥ ٠

٨٠. المصدر السابق، ص٥٥ - ٥٦ ٠

٨١. **ابـن رشـد**: تلخيـص كتـاب المقـولات، تحقيـق بويـج، بيروت،١٩٣٢، ص١٢ ٠

٨٢. **ابـن سـينا**: الشفاء، جزء المنطق (المقولات)، القـاهرة، سنة١٩٥٩، تعليق د/ابراهيم مدكور،ص٦ -٧

٨٣. **السهروردي**: التلويحـات،ص١١ -١٢،وانظــر أيضــاً:

المشارع والمطارحات،ص٢٧٨ ٠

٨٤. **السهروردي:** المشارع والمطارحات، ص٢٧٨ ٠

٨٥. **التهانوي:**(محمد الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا،١٨٩٢م، جـ٢،ص٩٨٧ ٠

٨٦. **السهروردي:** التلويحات،ص١٢، المشارع والمطارحات،ص٢٨٤ ٠

٨٧. **السهروردي:** التلويحات،ص١٢ ٠

٨٨. **د/ماجد فخري:** السهرودى ومآخذه على المشائيين العرب، بحث نشر ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى القاهرة، ١٩٨٠، ص١٥٨ ٠

٨٩. **السهروردي:** المشارع والمطارحات،ص٢٨٤ ٠

٩٠. **الشيرازي:** شرح حكمة الإشراق،ص١٠٤ ٠

٩١. **السهروري:** حكمة الإشراق، ص٢٦ -٢٧ ٠

٩٢. **الشيرازي:** المصدر السابق، ص١٠٥ ٠

٩٣. **د/حسن حنفي**، بين حكمة الاشراق والفينومينولوجيا، ص٢٢٨-٢٢٩

٩٤. **السهروردي:** حكمة الإشراق،ص٢٥ وأيضا الشيرازى: شرح حكمة الإشراق،ص٧١ -٧٣ ٠

٩٥. **د/حسن حنفي**، المرجع السابق، ص ٢٢٩-٢٣٠.

٩٦. **السهروردي:** حكمة الإشراق، ص٢٩ ٠

٩٧. **الشيرازي:** شرح حكمة الإشراق، ص٨٥ ٠

٩٨. **السهروردي:** المصدر السابق، ص٢٩ -٣٠ ٠

٩٩. **الشيرازي:** شرح حكمة الإشراق، ص ٨٥ ٠

١٠٠. المصدر السابق، ص ٨٥ -٨٦ ٠

١٠١. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣٠ ٠

١٠٢. **صدر الدين الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، التعليقات، ص ٨٥ ٠

١٠٣. المصدر السابق، ص٧١ ٠

١٠٤. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣٠ –٣١ ٠

١٠٥. **د/ علي سامي النشار**: المنطق الصوري منذ أرسطو من عصورنا الحاضرة، دار المعارف، القاهرة١٩٦٧ ، ص٣١٥ –٣١٦ ٠

١٠٦. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص٨٦ –٨٧ ٠

١٠٧. المصدر السابق، ص٨٦ ٠

١٠٨. **د/ علي سامي النشار**: مناهج البحث، ص٢٢٦ ٠

١٠٩. المرجع السابق، ص ٢٢٦ –٢٢٧ ٠

١١٠. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣١ ٠

١١١. المصدر السابق، ص٣١ ٠

١١٢. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٨ ٠

١١٣. **د/ علي سامي النشار**: المرجع السابق، ص ٢٢٧ ٠

١١٤. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص٣١ ٠

١١٥. المصبدر السابق، ص ٢٥ ٠

١١٦. المصدر السابق، ص ٢٥ ٠

١١٧. المصدر السابق، ص ٣١ ٠

١١٨. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٨٨ ٠

١١٩. **السهروردي**: المصدر السابق، ص ٣١ ٠

١٢٠. **الشيرازي**: المصدر السابق،ص ٨٩ –٩٠ ٠

١٢١. المصدر السابق، ص ٩١ –٩٢ ٠

١٢٢. **السهروردي**: المصدر السابق، ص٣٢ .

١٢٣. **الشيرازي**:شرح حكمة الإشراق، ص٩٢ .

١٢٤. المصدر السابق، ص ٩٢-٩٣ .

١٢٥. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣٩ .

١٢٦. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ٩٣ -٩٤ .

١٢٧. المصدر السابق،ص ٩٤ - ٩٥ .

١٢٨. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص٢٢ .

١٢٩. **السهروردي**: اللمحات فى الحقائق، ص٧٣ -٧٤ .

١٣٠. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣٤ .

١٣١. المصدر السابق، ص ٣٤ .

١٣٢. المصدر السابق، ص ٣٤ -٣٥ .

١٣٣. المصدر السابق، ص ٣٥ .

١٣٤. المصدر السابق، ص ٣٥ .

١٣٥. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ١٠٢ .

١٣٦. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص٣٦ .

١٣٧. المصدر السابق، ص ٣٦ .

١٣٨. المصدر السابق، ص٣٧ .

١٣٩. **الشيرازي**: المصدر السابق، ١٠٩ -١١٠ .

١٤٠. المصدر السابق، ص١١٠ .

١٤١. **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص١١٠ .

١٤٢. المصدر السابق، ١١٠ -١١١ .

١٤٣. **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٢٧ .

١٤٤. المصدر السابق، ص ٢٧ -٢٨ .

١٤٥. المصدر السابق، ص ٣٧ .

.١٤٦ **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ١١١ -١١٢ ٠

.١٤٧ **السهروردي**: المصدر السابق، ص ٣٧ ٠

.١٤٨ **الشيرازي**: المصدر السابق، ص١١٢ -١١٣ ٠

.١٤٩ **السهروردي**: حكمة الإشراق، ص ٣٧ ٠

.١٥٠ المصدر السابق، ص ٣٩ -٤٠ ٠

.١٥١ **الشيرازي**: شرح حكمة الإشراق، ص ١١٤ ٠

.١٥٢ **السهروردي**: المصدر السابق، ص ٤١ -٤٢ ٠

الفصل الرابع

نقد المنطق الأرسطى ومحاولة إصلاحه عند السهروردى والمحدثين

أولاً: نقد السهروردى والمحدثين للمنطق الأرسطى:

بينا فى الفصول السابقة كيف نقد السهروردى المنطق الأرسطى، ثم كيف حاول إصلاح هذا المنطق من خلال مذهبه العام القائم على الإشراق، الامر الذى حدا بنا لأن نطلق على مجموع هذه الاصلاحات "المنطق الإشراقى". والموضوعية العلمية تجعلنا يشير إشارة عابرة عن هذا نظراً لموقف المحدثين تجاه المنطق الأرسطى؛ حيث أن موقف المحدثين من المنطق الأرسطى لم يعد بالجديد بعد أن تبين لنا أن السهروردى قد نقد المنطق الأرسطى نقداً علمياً منظماً، وقد كانت له بجانب هذه الأنتقادات وجهات نظر خاصة قد خلعها على المنطق الأرسطى سواء بالاضافة أو بالتحديد.

ومن ثم نريد أن نغطى الجانب الحديث من المنطق لبيان وجهات النظر المؤيدة والناقده للمنطق الأرسطى مع توضيح النظر الجديدة؛ حيث نعقد مقارنة بين السهروردى والمحدثين فى نقد المنطق لتوضبح أن السهروردى إذا قد نقد المنطق الأرسطى، فإن نقده قد جاء فى اتجاه مقابل تماما لنقد المتكلمين والفقهاء، فقد أنزل المقولات العشرة إلى خمسة ثم جعل من المنطق سلماً صاعداً إلى عالم الإشراق، فاذا ما تأملنا تاريخ المنطق فى الغرب ندرك ما لنفسه السهروردى من قيمة بالغة.

ففى عصر النهضة تعرض المنطق الأرسطى لهجوم شديد قام به أول

الأمر المغرمون بالدراسات الإنسانية حيث هاجم (بطرس راموس- B ramus ١٥١٥ -١٥٧٢) المنطق الأرسطى هجوما عنيفا مؤكدا أنه عقيم بالنسبة للعلم وبالنسبة للحياة. والمنطق الأرسطى لايفيد من وجهة نظره - مهارة فن الكلام ولا قدرة على إكتساب العلم أو الشعر، ولايوصل إلى الحكمة[١].

ومن ثم حاول راموس أن يقيم بدلاً منه جدلاً ومنهجاً فلسفياً، ولكنه فشل فى إقامة هذا المنهج[٢] إلا أنه نجح فى إيجاد منطق إنسانى يتناسب مع النهضة الأوربية فى القرن السادس عشر[٣].

ونقد راموس للمنطق الأرسطى أدى إلى ظهور الكثير من المعارضين للمنطق الأرسطى، ففى القرن السابع عشر والثامن عشر تعرض الأرسطى لإهمال ملحوظ، وذلك بسبب قيام الفيزياء الحديثة على يد جاليليو (Galileo ١٦٤٢) ونيوتن Newton (١٦٤٣ -١٨٢٧) والتحقق من أن الاكتشاف فيما يحتاج إلى مناهج أخرى غير القياس الأرسطى وإلى تقدم الرياضيات، وأخذ العلماء يحاولون لإقامة مناهج جديدة للعلم والاكتشاف فيه تعتمد على معايير غير أرسطيه[٤].

ومن أشهر من نقد المنطق الأرسطى فى العصر الحديث على سبيل المثال لا الحصر:

١ - فرنسيس بيكون F . Bacon (١٥٦١ -١٦٢٦):

وجد بيكون أن حملة التطهير التى ينبغى القيام بها من أجل إرساء التفكير الفلسفى والعملى على أسس سليمة، لا تتم إلا عن طريق نقد المنطق القديم وكشف عيوبه؛ حيث أنه الاداة التى أستعان بها الفلاسفة القدماء فى

الوصول إلى نظرياتهم الباطلة، وقد عبر عن معارضة للمنطق القديم الممثل فى منطق أرسطو ، والذى أستمر فترة طويلة يعرف الأداة (الارجانون) وذلك عندما أطلق على الكتاب الذى تضمن منطقة الجديد(الأرجانون الجديد) ونشرة باللغة اللاتينية[٥].

<u>والحكمة التى يمكن استخلاصها من هذه الكتاب هى:</u>

١ - أن المقصود بالمنطق هو أن يضع لنا المنهج السليم لاكتشاف قوانين العالم الطبيعى لكى تيسر لنا أن نفهم ذلك العالم ونسيطر على قواه ونخضعه لارادتنا ، ومن ثم يمكننا أن نفيد من القوانين العلمية فيما الفرد والجماعة، ولكن القياس الأرسطى لايهتم بعالمنا الطبيعى إذ هو استدلال صورى لايهمه سوى حتمية الانتقال من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها سواء أكانت تلك المقدمات صادقة من حيث الواقع أم كاذبة لا قيمة للقياس إذن فى تحقيق هدفه الاكبر .

٢ - يبدأ القياس الأرسطى من أفكار جزئية محسوسه ويجعلها افكارا عامة ويفترض أنها مقدمات صادقة لازمة، لكن ما تلك المقدمات الا محتوية على افكار شائعة قد تكون غالبا كاذبة وإذن فضررها من نفعها .

٣ - إذا افترضنا أن المقدمات فى القياس الأرسطى صادقة على الواقع، وإذا افترضنا إن انتقالنا إلى النتيجة سليم صحيح، كانت النتيجة عقيمة، أى لا تحوى جديد عما اثبتت من قبل فى المقدمات، ولكن ينبغى من المنطق أن يدفعنا إلى نتائج جديدة ومعارف جديدة، إذن فالقياس الأرسطى مضيعة للوقت[٦].

٢- ديكارت: R. Descarts(١٥٩٦ - ١٦٥٠):

أما ديكارت فقد هاجم المنطق الأرسطى، فهو يرى:

١ - أن القياس الأرسطى أو الاستدلالى القياسى لايؤدى إلـى معـارف جديـدة والأفضل إستخدام الاستدلال الرياضى·

٢ - أن الوحدة الأولـى لا تكون قـاصرة علـى القضيـة الحمليـة وحدهـا ذات الموضوع والمحمول، وإنما على كل قضية لاتحتـوى علـى شـىء أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة[٧].

٣ - وإذا كان ديكارت يهاجم المنطق الأرسطى فهو يسعى إلـى ايجـاد منهـج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الاستدلال الذى يعتمـد عليـه المنهج الرياضى، والذى يبدأ من الأفكار الواضحـة المتميزة مدركـا مـا بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ويسـاعده على ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطه وعلـى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو التقدم فى المعرفة[٨].

٣- برتراندرسل (B. russell)

نقد رسل المنطق الأرسطى حيث ذهب إلـى أن مـن أراد فـى عصرنـا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدى لو قرأ لارسـطو أو لأحد مـن تلاميذه، نعم إن تاليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة وتكاد تكـون ذات نقع للإنسانية لو ظهرت فـى الوقـت الـذى تـزل عقـول اليونـان نشـيطة منتجة، ولكنها - قد ظهرت فى ختام فترة الابـداع للفكـر اليونـانى، ومـن ثـم تمسك بها الناس على انها المرجع الموثوق بصحته، حتى اذا ما حان الوقت الذى عادت فيه للمنطق قوة الاصالـة والابتكـار كـان أرسـطو قـد أنفـق علـى

عرش السيادة ألفى عام. مما جعل انز اله عن العرض الخاص به ذلك أمراً عسيراً[٩].

٤- رودلف كارناب: R. Carnap

ذهب كارناب إلى أن المنطق الأرسطى عاجزاً عجزاً تاماً عن أن يستوفى الدور الجديد الذى ينبغى أن يلعبه فى الفكر من ثراء فى المضمون، ودقة صورية، وفائدة تنتج عن طريق استخدامه لانه ظل معتمداً على المنطق الأرسطى الذى لم يحرز – حتى فى أقصى حالات تطوره إلا تقدماً طفيفاً فى ذاته[١٠].

٥- ألفرد تارسكى: A. Tarski

يقول تارسكى ' إننى اعتقد أن المساحة المحدودة التى خصصناها فى هذا الكتاب (يقصد كتابه المنطق ومنهج البحث فى العلوم الاستدلالية) تتفق والدور الصغير البسيط الذى يلعبه فى العلم الحديث، وإننى اعتقد كذلك أن أغلب المناطقة المعاصرين يشاركوننى هذا الرأى[١١].

مما سبق يتضح لنا أن المنطق الأرسطى لقى هجوماً شديداً من المنطق الحديث يثبت أن هذا المنطق عقيم وتحصيل حاصل وينطوى على مصادرة المطلوب وغير مفيد، وقد أقيمت كثيراً من الأبحاث والدراسات تثبت النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ومن هذه النتائج مايلى[١٢].

١ – خلط المنطق بابحاث ميتافيزيقية وانطولوجية ولغوية وسيكولوجية أو عدم صورية المنطق.

٢ – اعتبار القياس الصورة الوحيدة للبرهان.

٣ – اعتبار القضايا الشخصية كلية.

٤ – عدم دقة تعريف القياس فى بداية الأمر ٠

٥ –تبرير الاسقرار الامل برده إلى القياس ٠

٦ – عدم تسمية حدود القياس الثلاث على أساس واحد ٠

٧ –تضمن الكليات للجزئيات المتداخلة معها ٠

٨ – عدم إقامة نسق للمنطق ٠

٩ – عدم الاعتماد على قضايا جملية أو عدم إقامة منطق للقضايا الشرطية والمنفصلة ٠

١٠– قلة العلاقات التى يقوم عليها المنطق الأرسطى، وعدم إقامة منطق للعلاقات ٠

١١ –عدم الرمز للثوابت ٠

ثانياً: الإصلاحات المنهجية التى أضافها السهروردى والمناطقة المحدثين للمنطق الأرسطى

اذا كان السهروردى قد جدّ فى إصلاح المنطق الأرسطى، فقد سبق بهذا المحدثين الذين جدوا فى إصلاح النقص الذى أصاب المنطق وإنتهت محاولاتهم إلى إقامة مناهج جديدة علمية من أهمها:

١ – المنهج الاستقرائى:

وهو منهج نشأ نتيجة قصور القياس الأرسطى عن تحقيق الغاية من الاستدلال فى كل صوره وأول من وضع قواعد المنهج الاستقرائى هو 'فرنسيس بيكون'، حيث رسم الخطوط الأولى لمنطق إستقرائى يختلف فى جوهره عن المنطق الأرسطى ٠ هذا المنطق يبدأ بالجزئيات غير المحدودة ويتقدم بالتدريج نحو إستنباط القوانين المحددة، فهو يستقرىء عدداً من الجزئيات ليصل إلى صور الأشياء، التى هى قوانين ثابتة لجزئيات غير

محددة[١٣].

والمنطق الاستقرائى عند بيكون هو تخطيط لمباشرة عملية المعرفة إبتداء من الشروع بالتجارب الحسية، حتى نهاية الاستدلالات العقلية، إنه يبدأ بجمع تاريخ طبيعى، ويتقدم شيئاً فشيئاً عن طريق الملاحظات الدقيقة للأشياء لصياغة القوانين العامة. إنه لا يعتبر أى إلتفات للافكار العامة المسبقة للذهن ولا يذعن للمعلومات التى تأتى مباشرة عن الحواس، إنه ينتقل من الحقول المختلفة للعلم، دون أن يبدى أى اعتبار لشىء اسمه' مسلمات'، تلك التى ارتكزت عليها العلوم التقليدية، أن قوانينه مشتقة من التجربة والاختبار، ترتكز على الحواس وتضبط عن طريق العقل بالاحتكام إلى الطبيعة، ثم نقض واستبعاد مالا ينسجم معها، ولا يركن إلى جمع الأمثلة الإيجابية فقط، بل يوجه الاهتمام إلى الأمثلة السلبية كذلك، وليس هناك مقياس لجدارة نتائج هذا العلم الا مدى نفعها وايجابيتها فى الأعمال[١٤].

وقد سار على منهج بيكون كثير من العلماء والفلاسفة من أمثال جون استيورات مل وجون لوك، وديفيد هيوم، وبمحاولات هؤلاء نشأ المنطق الاستقرائى معارضاً للمنطق الأرسطى[١٥]. وعلى ها النحو أضيفت أجزاء جديدة إلى المنطق الأرسطي، وميز بين الاثنين على أساس أن المنطق الأرسطى صورى أو شكلى من حيث أنه يشتغل بالمضمون أو المادة وإنما يعنى بصورة الفكر فحسب، بينما المنطق الاستقرائى يعنى خصوصاً الفكر أو مادته.

ولقد كان لدخول الجانب الإستقرائى فى المنطق أثره فى أن يحاول كثير من العلماء والفلاسفة أن يدخلوا على المنطق إعتبارات أو مسائل سيكولوجية

ولغوية وميتافيزيقية وبيولوجية واجتماعية ..... وهلم جرا [١٦].

٢-المنهج الاستنباطى

إذا كان بعض العلماء والفلاسفة قد أدخل الجانبالإستقرائى فى المنطق، فإن هناك دائرة من العلماء والفلاسفة رأو أن المنطق الأرسطى قاصر من حيث شكليته، بل وأن فيه بعض المادية التى تحول بينه وبين الانطباق على جميع صور الفكر وهذا الاتجاه هو مايسمى بالاتجاه الرياضى. ويتضح ذلك من مهاجمة المنطق- ومن وجهة رياضية - عن ديكارت منطق أرسطو وهو بصدد تصوره للعلم الحديث، ورأى أن العلم ينبغى أن يستند على فكرة الكم لا الكيف، وأبرز مثال وأوضحه للعلم الكمى هو الرياضيات، وقرر أنها هى المنطق الحقيقى للعقل، وأنه لم يعد ثمة مكان للمنطق الأرسطى التصورى القائم على الكيف، وكان ديكارت يحتقر هذا المنطق ويعتبره لا فائدة له[١٧].

غير أن ليبنتز Lieibniz الفيلسوف الالمانى كان أول من خطا خطوة فعلية فى إقامة بدايات المنطق الرمزى الحديث[١٨].

وترجع أهمية ليبتيز فى هذا الصدد إلى:

١ -أنه فكر فى اصطناع منهج عام يمكن إتباعه أثناء البحث فى كل العلوم، وذلك باتخاذ المنهج الرياضى نموذجاً يحتذى به فى جميع العلوم.

٢ -أنه فكر فى استخدام لغه علمية يتخذها العلماء والمفكرون وسيلة للتفاهم بينهم، اسماها باللغة العالمية التى تستخدم الرموز بدلا من ألفاظ اللغة العادية، أو باللغة الفلسفية ذات الخصائص العامة.

٣ -إنه رد كل المعارف أو الحقائق الضرورية إلى مبدأ واحد هو مبدأ

الهوية وصياغة رمزية عرفت فيما بعد باسم (قانون ليبنتز)٠

٤ -إنه توصل إلى قائمة مبدأ مشترك بين جميع الاستدلالات، وهو مبدأ 'استبدال المتكافئات' -Substitution of Equivalents ، وذلك الذى أوضحه جيفونز Jevons فيما بعد باسم 'إستبدال المتشابهات'[١٩].

وقد خلف ليبنتز ورائه تصورين للمنطق:

الأول: تصور هندسى، يرى أنه من الممكن أن يعالج المنطق بالطرق الهندسية، باستخدام الاشكال والحدس المكانى فى التعبير عن العلاقات بين التصورات٠

الثاني: تصور جبرى حاول أصحابه أن يعالجوا المنطق بالطرق الجبرية مستخدمين الرموز والاشارات والمعادلات الجبرية٠ وكان 'ساكيرى' Saccheri وايلر جيرجون Gergene من أصحاب الاتجاه الهندسى وكان 'ميمون' Mimon من بين أصحاب الإتجاه الجبرى وكان 'لامبرت' Lambert ، وبلوكيت Plaucquet من أصحاب الرياضى بعامة٠

وكان هدف هؤلاء إصلاح المنطق بأن يقيموا منطقاً رياضياً مع أنهم لم يفلحوا فى ذلك، ولم يصلوا إلى ضالتهم٠ إلا أن ذلك يؤكد باستمرار حياة باطنية لصلة قديمة بين الرياضة والمنطق تكشف النقاب عن نفسها من وقت إلى آخر فى صورة تيارات رياضية ومنطقية٠ ومن أهم هذه التيارات: التيار الذى حاول أن يصلح المنطق لغرض أن يطبق فى الرياضيات - وهذه حركة قام بها الرياضيون أنفسهم، وفى مقدمتهم جورج بول G.Boole [٢٠] الذى حاول أن يجعل من المنطق جبراً، عرف بجبر المنطق، وقد اكتمل على يد جيفونز Jevons وشريدور Sehroder ووايتهد Whthead [٢١].

ومن أهم مميزات هذا الجبر أنه صورى مجرد يقبل تفسيرات كثيرة، وأنه إلى ممكن التناول بواسطة الآلات. وهذه الصلة بين المنطق والرياضة ومنهجها قويت بإقامة فريجه Frega لحساب منطقى، واستخلاص قضايا حسابية من مقدمات منطقية صرفه، وقد بّين فريجه أن الأفكار الأساسية فى الرياضيات ترد إلى قوانين الفكر الأساسية، وبالتالى يجب أن تلحق الرياضة بالمنطق على أن تصبح الرياضة أكثر منطقياً والمنطق أكثر رياضياً. مما يترتب عليه إستحالة وضع خط فاصل بينهما، إذ الواقع على حد تعبير رسل أن الاثنين شىء واحد والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبى والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات، والرياضيات تمثل طور الرجوله للمنطق[٢٢].

ولقد تطور هذا الإتجاه الذى بدأه فريجه على يد كل من بيانو Peano فى كتابه (الصيغ الرياضية Fornulaire de Mathematiques) الذى حلل فيه الرياضيات بغرض ردها إلى المنطق، وبرترندراسل فى كتابة المبادىء الرياضية Principia Mathemcitica الذى ظهر فى ثلاثة أجزاء من ١٩١٠ الى١٩١٣ وفى هذا الكتاب بلغت كل الأبحاث فى السبيل لإقامة المنطق الرياضى منذ ليبنتز حتى ذلك التاريخ أوجها وتمام نضجها، وهو أكمل وأنضج وأدق أثر صدر عن حركة المنطق الرياضى حتى اليوم، وقد أشاد البعض بأن مثله بالنسبة إلى هذه الحركة مثل 'نقد العقل الخالص' لكانط بالنسبة للفلسفة عموماً[٢٣].

والواقع أن تطور المنطق الرمزى لا يرجع فقط إلى جهود وأبحاث المناطقة الذين سبقت الاشارة إليهم. إذا لا يمكن أغفال جهود كثير من المناطقة مثل لويس Lowis وهليرت Hilbert ولوكاشفيتش Luksiewicz وغيرهم، الأمر الذى أدى إلى تطور المنطق الرمزى على الصورة

البالغة[٢٤]

وبعد هذا العرض لمعرفة تطور المنطق الرمزى الحديث، يتضح أن هذا المنطق ماهو إلا مجرد تعديل وإصلاح للمنطق الأرسطى؛ حيث كتب جون ديوى Jhon Dewey فصلاً كاملاً بعنوان (الإصلاح المطلوب فى المنطق)، وذلك فى كتابة (المنطق: نظرية البحث)؛ حيث أشار إلى أن الإصلاح المطلوب فى المنطق هو وضع منطق يتمشى مع الاجراءات الحديثه [٢٥] أو على حد تعبير بعض الباحثين وضع منطق لا أرسطى على غرار الهندسية اللا اقليدية والفيزيقا اللانيوتينية ليواجه التفكير العلمى فى تطوره الأخير[٢٦].

ولما كانت الرياضة لغة العلم، فيجب وضع منطق يتفق مع الرياضة وهو المنطق الرياضى، هذا المنطق الذى أستطاع العلماء والفلاسفة أنشاءه على هذه الصورة التى تبدو لنا اليوم ليس منطقاً جديداً مبتعداً عن المنطق الأرسطى القديم، إنما هو مجرد تجديد وإصلاح له؛ حيث يرى بعض الباحثين أن أرسطو قد قطع شوطاً محدوداً فى إقامة منطق رمزى، استخدم نوعا واحدا من الرموز، وهى رموز المتغيرات للحدود ولم يستخدم متغيرات ترمز إلى القضايا إلا من النادر، كما يدرس أرسطو الثوابت والأسوار دراسة جادة، وبالتالى لم يضع لها رموزا، كما لم يهتم بدراسة القضية الشخصية والقضية الوجودية الأهتمام المرتقب، ولم تكن له مساهمة فعاله فى إقامة نظرية العلاقات لاستبداد القضية الحملية به. لكن يمكن القول أن منطق أرسطو ليس إلا جزءاً ضيئلاً من نظرية الأصناف، وكانت نظريته فى القياس أكثر اهتماما بدراسة قواعد الربط الصحيح بين ثلاثة (حدود) أو أضافة منها بدراسة قواعد الاستنباط بين قضايا نظرية القياس جزء صغير

من نظرية الأصناف، بمعنى أن الثانية تحوى الأولى وتزيد عليها. بالرغم من كل هذا فان لأرسطو الفضل الأول فى فتح باب الصورية والرمزية فى المنطق[٢٧].

وهنا يتضح قول لو كاشفيتش القائل " يخطىء من يظن أن نظرية القياس الأرسطية قد إنتفت بظهور المنطق الرياضى الحديث، والذين يفرقون بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرياضى؛ إنما يسيئون فهم العلاقة بينهما. فالمنطق الرياضى ليس جنسا آخر من المنطق يباين المنطق الأرسطى وإنما هو منطق صورى فى ثوب جديد[٢٨].

ليس ثمة فاصل إذن بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى، وإنما يمثل كلاهما حركة أو نزعة نحو التجديد الفكرى الخالص نحو بيان الصورة الفكرية عارية من كل مادة وخالية من كل موضوع ذى قوام خارج الذهن، وإذا كانت هذه هى الغاية من المنطق. فلا مناص إذن من أن يرتمى فى أحضان العلم الذى يمثل هذا الأتجاه نحو التجريد المطلق إلى أعلى درجة. ألا وهو العلم الرياضى – فعلى المنطق إذن أن يستعير من الرياضيات مناهجها وأساليب العمل فيها وأن يطبقها على موضوعه الخاص، إن كان له حقا موضوع خاص، حتى يستطيع أن يحقق الغاية التى يأمل بلوغها، فكان المنطق إذن تابعاً للرياضيات من حيث طبيعة عملياتها ومناهجها من الناحية الفكرية وهكذا شعر المنطق بأنه فى مرتبة أعلى من الرياضيات أو على الأقل بأن الرياضة والمنطق يسيران معاً ويرتبطان فيما بينهما وبين بعض أشد الارتباط، فكان ثمة حركة متبادلة بين المنطق وبين الرياضة: فالمنطق من جانبه يحاول أن " يمنطق الرياضة" والرياضة من جانبها تحاول أن تروض المنطق[٢٩].

ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أيضاً ما هنالك من فارق كبير بين المنطق الأرسطى وبين المنطق الرمزى.

ويمكن توضيح ذلك فى المقارنة التالية:

١- المنطق الرمزى صورى صورية كاملة أو هو على الأقل أكثر تجديداً وصوريه من المنطق القديم الذى يجمع بين الصورية والمادية، وإن يغلب عليه الطابع الصورى. وتتبدى هذه الصورية الكاملة فى المنطق الرمزى فى أنه لا يبحث فى العلاقات الواقعية بين الأشياء، إنما يبحث فى العلاقات التى يمكن أن تقوم بين القضايا ولذا فهو يحتوى على تقسيمات ذات مستوى لم تكن تبلغه بإتباع المنطق الأرسطى، بمعنى أنه لايهتم بالمطابقة بين القضايا وبين الواقع الخارجى. بل يميل أصحابه إلى أن تكون قضاياه والعلاقات بينها مما يختلف عن الواقع الخارجى.

٢ - إن وسيلة التعبير فى المنطق الأرسطى - وهى ألفاظ اللغة - أقل دقة وأدعى إلى الوقوع فى الخطأ، منها فى المنطق الرمزى الحديث الذى يستخدم بدلاً من الألفاظ الرموز المختلفة.

٣ - إن منهج الاستدلال فى المنطق الأرسطى أقل دقة منه فى المنطق الرمزى الحديث، لأنه كان مقصورا على نوع واحد من الأستدلال هو الاستدلال القياسى.

٤ - إن المنطق الأرسطى كاد أن يقتصر فى تناوله للعلاقات على علاقة التضمن وحدها، الأمر إلى جعل قضاياه قضايا حملية تتكون كل منها من موضوع ومحمول مرتبطين بعلاقة التضمن أو الأشتمال. أما المنطق الرمزى فقد كشف عن مجموعة كبيرة من العلاقات وحللها

ووضع لها رموزا محددة، وحساباً تحليليا دقيقا.

٥ - المنطق الأرسطى لم يكن يفرق بين القضية وبين دالة القضية أما المنطق الرمزى الحديث فيفرق بينهما، ويجعل أغلب أهتمامه منصرفاً إلى دالات القضايا طالما أنه يستخدم رموزا ومتغيرات.

٦ - المنطق الرمزى الحديث أكثر خصوبة فى نتائج الاستدلال، وذلك لاستخدامه كم المحمول وحسابه، مما يوسع من قاعدة الاستدلال وكذا تحليل العلاقات، مما يوسع مجال الاستدلال ونطاقه(٣٠) وفى هذا تقول إستبنج "Stebbing" إن أنصار المنطق الرياضى يأخذون على المنطق الأرسطى عده أشياء، فهم يأخذون عليه:

أولاً: أنه مقصور على نوع واحد من أنواع الاستدلال وهو القياس.

ثانياً: أنه أخفق فى وضع رموز موافقة الأضافات المنطقية.

ثالثاً: أنه أخطأ فى تحليل هذه الاضافات(٣١).

ومن ثم يتضح أن المنطق الرمزى إكتشف أنواعا من الأستدلال غير القياس لها أهمية كبرى فى التفكير، ففتحت أمامه ميداناً واسعاً للبحث. كما أستطاع أن يكتشف ويحلل مجموعة كبرى من القضايا والإضافات يمكن أن يعبر عنها بواسطة الرموز، فإلى جانب إضافة التضمن التى قال بها وحدها المنطق الأرسطى، قال المنطق الرمزى بإضافات أخرى يعبر عنها فى اللغة بالاسماء الموصولة وحروف الجر وحروف العطف(٣٢).

٧ - المنطق الأرسطى منطق تداخل بين أصناف، فمبادؤه الثلاثة المشهورة: مبدأ الذاتية، والتناقض والثالث المرفوع لاتفيد إلا فى تصنيف الحدود

مأخوذا كل منها على حدة، أى: بحسبانها منفصلة يندرج الواحدمنها تحت الآخر ويوضع الواحد منها بالتبادل مكان الآخر، أما المنطق الرمزى فعليه أن يكمل هذا المنطق بمنطق قضايا فينتظر فى القضايا من حيث أنها فى الواقع الوحدات الأولى الأصلية كما ينظر المنطق الأرسطى فى الحدود أى ينظر فى كيفية التداخل بينهما، وتقسيمها وتضمن الواحد منها الآخر كى يمكن الاستدلال٠

٨ - إذا كان المنطق الأرسطى قد سمح بتضمن الكليات للجزئيات المتحدة معها فى الكيف إلا أن المنطق الرمزى الحديث، يرفض الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية، وذلك لأن الكلية مجرد فرض، لايتضمن ذلك الوجود الذى تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضا تكون صادقة دائما سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، فى حين أن القضايا الجزئية قد تصدق وقد تكذب٠ وبذلك لايضمن صدق الكليات صدق الجزئيات المتداخله معها٠ كما أن افتراض الدلالة الوجودية يضيف مقدمة أخرى مضمرة إذا صرح بها تحول الاستدلال المباشر إلى غير المباشر، وصار للقياس أكثر من مقدمتين أو صار يتكون من أكثر من ثلاث قضايا(٣٣)٠

٩ - إذا كان المنطق الأرسطى يخلو من إقامة منطق للعلاقات فإن المنطق الرمزى الحديث حاول إقامة منطق للعلاقات وتمثل هذا لدى لامبرت Lamabert (١٧٢٨-١٧٧٧) ودى مورجان De morgen (١٨٠٦- ١٨٨٧) وساندرز تشالرز بيرس S . peirce (٣٤)٠

١٠-اذا كان المنطق الأرسطى قد رمز للمتغيرات فانه لم يرمز للثوابت، أما المنطق الحديث فق أهتم بذلك ٠

١١-إذا كان المنطق الأرسطى لم يحقق الشروط التى تجعل القياس نسقاً فرضياً استنباطياً، يبدأ من تعريفات وبديهيات أو مسلمات، يبرهن بها على قضاياه، وذلك على الرغم مما قام به من عمليات للرد للأضرب الناقصة إلى الأضرب الكاملة[٣٥]٠

تلك هى أوجه الاختلاف بين المنطق الأرسطى والمنطق الرمزى الحديث، ولكن هذه الأختلافات كانت نوع من إصلاح للمنطق الأرسطى القديم٠

وقد حاول كثير من المحدثين أن يطبق هذه الفكره، فنجد مثلا سوزان أستنيج؛ حيث قامت بعمل مؤلف اسمته 'مقدمة حديثه فى المنطق' ٠ وفقت فيه بين المنطق الصورى الأرسطى والمنطق الرمزى الحديث٠ ورأت أن المنطق الرمزى الحديث ما هو إلا تعديل أو إصلاح للمنطق الصورى القديم٠ كما ذهبت فيما يتعلق بنقطتى قيد البحث إلى أن المنطق علم قوانين الفكر الضرورية[٣٦] ٠

هوامش الفصل الرابع

١. *W. Kneale & M. Kneale,*:The development of logic. Oxford, at the Clarendon Press. England ١٩٦٦, P.٢٩٧.

٢. *Robert Adamson, L.L.D.*: Ashort history of logic, London, ١٩١١, P.١٦٨-١٦,

٣. **روبيربلانشي**: المنطق وتاريخه منذ أرسطو حتى رسل، ترجمة د/خليل أحمد خليل الجزائر، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الاولى، ١٩٨٠، ص ٢٣٥ ٠

٤. **د/ محمد السرياقوصي**: التعريف بالمنطق الرياضى، دار الثقافه للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨،ص١٢٠ ٠

٥. **د/ قيس هادى أحمد**: نظرية العلم عند فرنسيس بيكن، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩، ص١٥٦ -١٥٧ ٠

٦. **د/ محمود فهمى زيدان**: الاستقراء والمنهج العلمى، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، بون تاريخ، ص ٦٢-٦٣ ٠

٧. **د/ عثمان أمين**: يكارت، دار الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨، ص١٢

٨. المرجع السابق، ص ١٢ -١٣ ٠

٩. **برتراند رسل**: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د/زكى نجيب محمود، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٥٧، جـ ١ ص٣٢٢

١٠. *R. Carnap.* The old and The New logic, In logical positivism, ed By Ayar, A.J., U.S.A. ١٩٦٣. P.١٣٧.

١١. *A, Tarski*: Introduction to logic and the

Methodology of Daduction sciences, Proface, New York, ١٩٥٩, P. ٣-٦.

١٢. **د/ محمد السرياقوسي:** النتائج الجوهرية لعم دقة أرسطو المنطقية، بحث منشور ضمن كتابه مقالات وبحوث في المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٦ ٠

١٣. **د/ قيس هادي أحمد:** نظرية العلم عند بيكن، ص ٢٤٠ ٠

١٤. المرجع السابق، ص٢٤٠-٢٤١ ٠

١٥. **د/ ماهر عبدالقادر:** فلسفة العلوم الطبيعية' المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٧٩، ص٩٠-١٠٠ ٠

١٦. **د/ محمد ثابت الفندي:** أصول المنطق الرياضي وفلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية،١٩٨٧ ،ص٣٢ ٠

١٧. **د/ علي سامي النشار:** المنطق الصوري، ص٣٢ ٠

١٨. **د/ عزمي اسلام:** بدايات المنطق الحديث عند ليبنيتز، بحث منشور بحوليات كلية الأداب، جامعة عين شمس، جـ ١٥، ١٩٧٠،ص ١٩٩

١٩. **د/عزمي اسلام:** أسس المنطق الرمزي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص٢٢ ٠

٢٠. **د/ محمد السرياقوسي:** التعريف بالمنطق الصوري، ص٣٨ ٠

٢١. **روبير بلانشي:** المنطق وتاريخه، ص ٣٧٦ -٣٧٧ ٠

٢٢. **برتراند رسل:** مقدمة في الفلسفة الرياضية، ترجمة د/محمد مرسي أحمد: مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠، ص٢٠٨ ٠

٢٣. **د/ عبد الرحمن بدوي**: المنطق الصوري والرياضي، ص٢٦٢ ٠

٢٤. **د/ ماهر عبد القادر**: المنطق الرياضي(التطور المعاصر)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠، ص٢١ ٠

٢٥. **جون ديوي**: المنطق: نظرية البحث، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص١٦٨ ٠

٢٦. **د/ زكي نجيب محمود**: نحو فلسفة علمية، ص٢٦ ٠

٢٧. **د/محمود فهمي زيدان**: المنطق الرمزي: نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٧٩، ص٣٧-٣٨

٢٨. **يان لوكاشفتيش**: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة د/عبد الحميد صبره، المقدمة، منشأه المعارف، الاسكندرية، ١٩٦١، ص٧ ٠

٢٩. **د/عبد الرحمن بدوي**: المنطق الصوري والرياضي، ص٢٥٢ ٠

٣٠. **د/ عزمي اسلام**: أسس المنطق الرمزي، ص٢٠ -٢١ ٠

٣١. The new Encyclopuedia Britannic, rticle, ٥-stebbing, ١٤, eme, ed., william Binton, publisher, ١٩٤٣-١٩٧٣, London, P.٣٣١.

٣٢. **د/ عبد الرحمن بدوي**: المنطق الصوري والرياضي،

ص٢٥٢ –٢٥٣ ٠

٣٣. **د/ محمد السرياقوسي**: النتائج الجوهرية لعم دقة أرسطو المنطقية ص ٥٤ –٥٦ ٠

٣٤. المرجع السابق، ص٧٠ –٧١ ٠

٣٥. **د/محمد السرياقوسي**: المنهج الرياضى بين المنطق والحدسى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٢ ، ٧٠ –٧١ ٠

٣٦. *S.stebbing:* A modern introdution to Logic, P.٢.

الفصل الخامس

منطق السهروردى ومحاولة قراءة أفكاره فى المنطق الحديث

أولاً: إختصار المنطق الأرسطى ثم محاولتة وضع نسق له:

أوضحنا فيما سبق كيف حاول السهروردى أن يرد منطق أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية الا فى بعض نواحى العكس المستوى والتناقض، فغير بهذا كثير من أصول المنطق الأرسطى القديم.

والسهروردى هنا يشبه إلى حد كبير المناطقة الرياضيين فى أوربا الذين حاولوا إختصار منطق أرسطو ، وإن كان هناك خلاف بينه وبينهم فهذا لان المناطقة الرياضيين رأوا أن المنطق قاصراً على صورة واحدة من صور الاستدلال، فاصطنعوا صوراً أخرى أكثر خصوبة فى نتائج الاستدلال تقول على كم المحمول وحسابه، ثم تحليل العلاقات الأمر الذى يوسع مبحث الاستدلال من حيث قواعده ومجاله ونظافة، وأما السهروردى فقد رأى ما فى المنطق الأرسطى من تطويل فحاول أن يرد صور أشكال القضايا والقياس إلى صورة واحدة، و هى القضية التبانيه[١].

وفى رد السهروردى لمبحث أشكال القضايا والقياس إلى القضية البتاتة، يعنى أن السهروردى قد حاول جاهداً وضع نسق للمنطق، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين من أمثال فريجة وببانوراسل وهيلبرت وتجنشين ورسير وجينتزن وغيرهم، وهؤلاء وإن إتفقوا مع السهروردى فى المبدأ لكنهم إختلفوا معه فى الغاية؛ حيث أنهم وضعوا أنساق جد مختلفة عن نسق

السهروردى .

ثانياً: نقد التعريف الأرسطى ومحاولة وضع تعريف جديد:

إذا كان السهروردى قد انكر التعريف الأرسطى القائم على الجنس والفصل باعتباره قائم على نزعة ميتافيزيقية، فهو بهذا يكون سبق بعض المناطقة المحدثين فى إنكار هذا التعريف، فنجد إيتون Eaton يهاجم نظرية أرسطو فى المحمولات التى هى أساس نظريته فى التعريف، هذه النظرية إنما فيما يذهب 'ايتون' نظرية ميتافيزيقية ووجودية وليست نظرية منطقية، وإن كانت مقدمة للقياس باعتبارها جزءاً من تحليل القضايا، فهى تعكس وجهه نظر أرسطو الميتافيزيقية فى الأصناف وفى الأجناس والماهيات المحددة، كما تعكس وجهة نظر الفلسفة العامة فى أن المعرفة العلمية تكون تدرجا من الصور وتعرض المحمولات الاربع التى تكلم عنها أنماط العلاقات المختلفة التى من الممكن أن تقوم بين الصور المعبرة عنها فى القضايا، فكل محمول يعبر عن نمط من هذه العلاقات بين الكليات وقد ميزت النظرية بين العلاقات الضرورية والعرضية، وأساس هذا التمييز هو الواقع الانطولوجى(٢).

ومن ثم يتضح موقف إيتون من تعريف أرسطو أنه يهاجم نظرية التعريف الأرسطيه لأنها مختلفة بمباحث ميتافيزيقية وأنطولوجية. غير أن دعاه الوضعية المنطقية يعترفون بأن هذه النزعة الميتافيزيقية فى التعريف الأرسطى نزعة متسامية، ولكنها لم تصل إلى الدرجة التى يمكن معها أن تكون نظرية علمية، بمعنى أن دعاه الوضعية المنطقية يرون أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً لأن معرفة وإثبات الشىء التى تتألف منها

ماهيته أمر صعب لأن عملية الحد لاتتيسر لكل إنسان فإن هذا لايرفع الإشكال من الناحية العملية لأن الاشياء لاتعرف بحقائقها فحسب بل تعرف بعلاقاتها بالأشياء؛ بمعنى أن الشيء المعرف ينقسم إلى عنصرين أساسيين وهما: الجنس والفصل وإنما الغاية هى تجديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة فكأنهم حينئذ لايبحثون عن جوهر الأشياء بل يبحثون عن معنى اللفظ فى اللغة التى أتفق على استعمالها لأداء المعانى(٣).

وهم فى هذا الاتجاه يراعون المظهر الخارجى للأشياء وليشتقوا منه الصفات التى يمكن أن تكون من العوامل الأساسية فى التعريف بخلاف مادرج عليه المنطق التقليدى الأرسطى فى النظر إلى الأشياء نظره جوهرية لا تتغير بتغير الأعراض الخارجية، ويظهر الفرق واضحاً بين النظرية الوضعية والنظرية الأرسطية فى مثال 'الماء' إذا تجمد أو تبخر فالماء والثلج والبخار صور ثلاث لطبيعة واحدة والنظرية الجوهرية لاتختلف فى نظرتها إلى هذه الطبيعة مهما تغيرت عوارضها،ومن ثم يكون التعريف واحدا لها حتى لو اختلفت صورها(٤).

وإذا كان السهروردى سبق المناطقة المحدثين؛ وبخاصه دعاة الوضعية المنطقية فى عدم الأخذ بالتعريف القائم على الجنس والفصل وعدم الوصول إلى الماهية فقد، حاول السهروردى أيضاً وضع تعريف جديد مختلف تماماً عن التعريف الأرسطى(٥)، وهذا التعريف يمكن إدراكه إما عن طريق الاحساس والامور المحسوسة تدرك تمام الادراك – وإما طريق الكشف والعيان، وهو ادق الطرق واوثقها، وتفسير هذا أن هناك طريقين لادراك التعريف الصحيح:

١ – طريق المعرفة الحسية.

٢ – طريق المعرفة الإشراقية[٦].

فالمعرفة الحسية تدرك بالمشاهدة الخارجية، وهى وحدها التى تعطى الخاص، وهى تعطى معرفة جديدة لايمكن للتعريف الأرسطى أن يصل إليها وهى الضامن لصدق المعرفة الإنسانية ومقياس صدقها. فالواقع منه المجهول ومنه المعلوم، والمعرفة الإنسانية جزئية لانها لا تستطيع إلا أن تحصل على المعلوم دون المجهول؛ فى حين أن المعرفة الإشراقية تعطينا المجهول والمعلوم على حد سواء والمعرفة الإشراقية هى النقطة اليقينية الضرورية لكل معرفة إنسانية وهى تعطينا معرفة بالواقع ، فى حين أن التصورات عاجزة تماما عن الخروج من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان؛ ثم يضع السهروردى التعريف الكامل لديه ويسميه التعريف بالمفهوم بالعناية، ويحدده بأنه التعريف بأمور لاتختص آحادها الشيء ولا بعضها، بل تخصه للإجتماع[٧].

ومما لاشك فيه أن السهروردى إذا كان قد ذكر بأن التعريف يتم بأمور تخصه إما بتخصيص الآحادا والبعض أو الأجتماع (الكل)، فالتعريف هو إنتقال من العام إلى الخاص ومن الكل إلى الجزئى ومن غير المشخص إلى المشخص، فى حين أن التعريف الأرسطى إنتقال من عام إلى عام، ولكن بدرجة أقل كما هو واضح فى الكليات الخمس، فهى كليات لاتشير إلى تخصص ومن ثم يستحيل التعريف الشيء عن طريقها[٨].

وإذا كان السهروردى قد سبق بعض المناطقة الأوربيين فى العصر الحديث فى التعريف الصحيح القائم على الكل او الاجتماع، إلا أنه يختلف عنهم فى أن هذا التعريف، والذى أطلق عليه اسم التعريف المفهومى، هذا

التعريف ينتفع به فى العلوم نفعا لايقصر عن التعريف فحسب الماهية والحقيقة[٩].

لأن التعريف المفهومى عند السهروردى أصح من التعريف بحسب الحقيقة ولاصعوبة فيه، لأن التعريف بحسب الحقيقة قد ينقدح وجوده فى ماهية لا يعلمها صاحب التعريف (الحاد) كما أنه يجوز الاخلال بذاتى لم يطلع عليه وعلى العموم تكثر فى هذا التعريف الأغاليط الحدية[١٠].

ويفرق السهروردى بين الحد بحسب المفهوم والعناية وبين الرسم، لأن الرسم يحصل باللوازم. بينما الحد المفهومى هو مجموعة المحمولات الذاتية التى نطلق على الشيء بحسب المفهوم كما يفرق بين التعريف بحب المفهوم والعناية والتعريف بحسب الاسم بالتعريف بحسب المفهوم والعناية هو تصور أمور موجودة بالفعل. أما التعريف بحسب الاسم فهو تصور – مفهومات غير معلومه الوجود فى الخارج سواء كانت موجود أم لا[١١].

وتفسير هذا أنه لابد ان يتم التعريف بامور تختص مجموعها بالشيء دون شيء من أجزاءه. تعرف الخفاش مثلاً أنه طائر ولود، وكل واحد من هذين الأمرين أعم من الخفاش، ومجموعها يختص به. أو تعرف الأنسان بانه المنتصب القامه البادى البشرة، العريض الأظفار. وكل من هذه الصفات وإن جاز وجودها فى غير، ولكن الجموع يختص به دون غيره مما نعرفه بين الماهيات، وما به ليتحصل تميزه[١٢]. وهنا يتضح أن السهروردى قد سبق بعض المناطقة المحدثين، وبخاصة جون استيوارت مل **G. S. Mill** وبرنارد بوزانكيت**B. Posanquet:**

فإذا كان "جون استيوارت مل" قد رفض التعريف الأرسطى، فانه يرى

أن التعريف الصحيح هو تعديد الصفات الخاصة بكل فرد[١٣]، غير أن مل قد سخر هذا التعريف لاسباب خاصه تخدم النزعة التجريبية التى يؤمن بها، ولهذا نجد مل يدعو إلى تعريف فردى واسمى يفسر الاسم، ويعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الاحساس، فى حين أن التعريف عن السهروردى هو الذى يعدد صفات الفرد التى تتبين لنا عن طريق الاحساس أو طريق المشاهدة والذوق، فاذا وضح التعريف عن طريق الاحساس لامانع من الأخذيه، لكن اذا وضح عن طريق المشاهدة والادراك المباشر كان هذا أفضل.

أما بوزانكيت فقد أشار إلى التعريف الصحيح هو جمع الصفات؛ بمعنى إحصاء كل الصفات الاتية التى إذا أخذت جملة لم توجد إلا فى الشىء المعرف، ولو أنها قد توجد فرادى فى أشياء اخرى[١٤].

وهكذا يتضح أن السهرورى رفض نظرية التعريف كما وضعها أرسطو فى الاورجانون، وذلك لانها تستند على الماهية وتكوينها فى الجنس والفصل، ويكاد يتفق مع المتكلمين والفقهاء فى هذا. كما يعد سابقا لبعض المناطقه الأوربيين فى العصر الحديث. والسبب فى هذا يرجع إلى أن نظرية التعريف عند أرسطو ذات طابع ميتافيزيقى. هذا الطابع ترفضه كل الدراسات المنطقية القديمة والحديثة.

كما سبق السهروردى بعض المناطقة الأوربين فى العصر الحديث فى محاولة وضع تعريف بديل عن التعريف الأرسطى، وإن اختلف كل منهما فى أمر هذا التعريف أى أنهم يتفقون فى المبدأ ويختلفون فى الغاية.

ثالثا: إختصار المقولات الأرسطية:

إذا كان السهروردى قد نقد المقولات العشر عند أرسطو، ثم إختصر هذه المقولات في خمس وهى الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة. فالسهروردى، قد سبق معظم مناطقة العصر الحديث فى نقد المقولات العشره، بإعتبار أن أرسطو لم يكن دقيقاً أو متتبعاً لمنهج معين[١٥]، بمعنى أدق إذا كان السهروردى قد أكد أن التقصير فى المقولات كما وضح آنفاً، فذلك لأن هذه المقولات على حد تعبير جوبلو **Goblat** إختلف المناطقة فيها إختلافاً شديداً؛ حيث لم يستقر بعد لقائمة من قوائم هذه المقولات أى قرار وليس هذا بقريب، فان العلم الحديث أيضاً غير مستقر. ولكن لا يمنع عدم الاستقرار والغموض فى تقدم العلم بل على العكس هو الدافع له.

ويلاحظ 'جوبلو' أن الهندسة إكتملت فى كثير من ميادينها، مع العلم أنه لايوجد تعريف غير منقوض حتى الآن للخط المستقيم[١٦].

ومما لاشك فيه أن محاولة السهرورى فى رد المقولات العشر إلى خمس، تعد تصنيفاً جديداً لمبحث المقولات سبق به السهروردى بعض المناطقة المحدثين الذين حاولوا وضع تقسيمات جديدة للمقولات وأهمها كانط **Kant** ، فقد أراد كانط أن يتوج المنطق بقائمة للمقولات على غرار ما فعل أرسطو من قبل، غير أن المقولات وأن كان بعضها مماثلا لمقولات أخرى عن أرسطو فليس لها دلالة المقولات الأرسطاليسية، بل إن بين الفلسفتين فارقاً أساسياً فى وجهه النظر، ذلك لأن إنقلاب الذي أحدثه 'كانط' والذى كان استمرارا لتفكير 'ديكارت' وقد أحل المثالية الحديثة محل واقعية الفلسفة القديمة[١٧].

ويقسم 'كانط' المقولات إلى إثنتا عشرة مقولة: أربع رئيسية وهى (الكم والكيف والاضافة والجهة) وتنطوى كل منها على ثلاث مفولات فرعية: فالمقولات الفرعية للكم هى:"الواقعية والسلبية والتحديد"• والمقولات الفرعية للاضافة هى: الجوهر والعلية والمشاركة أما المقولات الفرعية للجهة فهى: ' الامكان والوجود والضرورة'[١٨].

ولقد كانت قائمة المقولات عن 'كانط' نقطة بداية قوائم أخرى نسبتها إلى قائمة 'كانط' هى نفس نسبة أرسطو للفوائم التى وضعها المناطقة العرب إلى قائمة أرسطو• فنجد مثلا 'رونفيية' متأثراً 'كانط' وفى ضوء المذهب الكانطى يرى أن المقولات هى قوانين المعرفة الأولية والتى لا يمكن ردها إلى غيرها، وهى العلائق التى بها تعين الصورة وينتظم الآن، أما هذه المقولات عنده، فهى الوجود، أو العلاقة، العدد والوضح والتتابع والكيفية والتعبير والعلبة والغائية والشخصية[١٩].

كما تطلع 'هاملتون' **Hamalitan** (١٨٥٦ -١٩٠٧) إلى بناء سلسلة للمقولات وذلك عن طريق العلية الثلاثية التى سار عليها 'كانط' والمركب من القول ونقيضه ويحصرها فى خمسة مواضع:

١ - الاضافة والعدد والزمان•

٢ - الزمان والمكان والحركة•

٣ - الحركة والكيف والاستحالة•

٤ - الاستحالة والنوعية والعلية•

٥ - العلية والغائية والشخصية[٢٠].

هذه صورة للمقولات فى المنطق الحديث، حاولنا تلمسها لكى نثبت أن

السهروردى سبق دعاة المنطق الحديث فيما توصلوا إليه بخصوص إختصار المقولات الأرسطية.

رابعاً: الأهتمام بالقضايا الشرطية بجانب القضايا الحملية:

أهتم السهروردى بمبحث القضايا الشخصية؛ حيث بدأ بمعالجتها قبل القضايا الحملية، فالشرطية عند السهروردى تابه الحملية فى بعض الأمور، وخاصة فى مبحث الأقيسه فالقياسات الرطية تبه فى شرائطها شرائط القياس الحملى[٢١].

ولكن السهروردى لا يحاول رد القضايا الشرطية إلى قضايا حملية، وإن كان ذلك ممكنا لبعضها الذى يكون أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، لوجو أداة الشرط أو الفصل بعد الموضوع، يقول السهروردى: "أعلم أن الشرطيات يصح إلى الحمليات بأن يصرح باللزوم أو العناد، فيقال: طلوع الشمس يلزمه وجود النهار أو يعانده الليل، فكأن الشرطيات محرفه عن الحمليات"[٢٢].

ويتضح من ذلك أن السهروردى لا يوافق على اعتبار القضية الشرطية حملية، وان كان بعض الشرطيات من الممكن أن يكون فى قوة الحمليات، أو أقرب إلى الحملية منه إلى الشرطية، ومن الممكن رده إلى الحملى، ولكن ذلك لا ينبغى وجود الشرطى، وإن تساوى مع الحملى للتلازم الموجود بين القضايا.

ولقد رفض السهروردى إعتبار القضايا الشرطية حملية، لعدم تساويها، وان وجد تساو بينهما، فانه لا يقضى على ضرورة وجود الشرطيات.

والسهروردى بذلك يكون على إتفاق مع ابن سينا الذى إهتم بالقضايا

الشرطية، ورأى ضرورة استغلالها وعدم إمكان ردها إلى الحملية دون إفساد لطبيعتها، وأن الحملية لايمكن ان تـؤدى المعنـى الـذى تؤديـه الشـرطية، وإن كان هناك قضايا شرطية ومنفصلة هى أقرب إلى الحملية منه إلى الشـرطية، وهى التى تأتى أداة الشرط أو أداة الفصل بعد الموضوع لاقبله، وقـد أوضـح ابن سينا ما يمـيز الشـرطية والمنفصلـه عـن الحمليـة، وإن كـان هنـاك أمـور مشتركة بينهما[٢١].

ومن ثم يتضح مدى تأثر السهروردى بابن سينا، وهذا يدل علـى أن كـل منهما على إتفاق فى نقد المنطق الأرسطى الذى أهمل هذا النوع من القضايـا والاستدلالات الأمر الذى يترتب عليه أن القياس الأرسطى ليس هـو المنطـق الأولى، وإن المنطق الشرطى سابق عليـه منطقيـاً، لأنـه منطـق قضايـا غـير محلله، وبالتالى يكون أقل تعقيداً من منطق أرسطو الذى هـو منطـق للقضايـا المحللة إلى موضوع وسور ورابطة منفية أو مثبتة.

إن إهتمام السهروردى وابن سينا بمبحـث القضايـا الشـرطية يجعـل كـل منهما على إتفاق مع المنطق الرياضى الحديث الذى يـرى أن تحليـل القضيـة الحملية الكلية ويردها إلى قضية شـرطية، ويحلـل القضيـة الحمليـة الجزئيـة، ويردها إلى قضية متصلـة أو عطفيـة، مـن الممكـن أن تحـول إلـى منفصلـة، وحتى إلى شرطية[٢٤].

ومن أشهر من قام بذلـك 'جوتلـوب فريجـه **'G. Frage**؛ حيـث حـاول وضـع رمـوز تعبر عـن جميـع القضايـا الحمليـة، بعـد تحليلهـا تحليـلاً كـاملاً وصياغتها بلغة الأسوار والدوال، وقـد بيـن أن جميـع التعبيـرات الداليـة ذات الأسـوار عـن القضايـا الحمليـة فمـن الممكـن أن توضـع علـى هيئـة قضايـا

شرطية، أو على هيئة قضايا من الممكن أن ترد إلى الصورة الشرطية[٢٥].

خامساً: رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة:

إذا كان السهروردى قد رد القضايا السالبة إلى قضايا موجبة، كما أوضحنا سابقاً، فهو بهذا قد نظر نظرة تبه نظرة تشبه العالم المنطقى 'رونفييه' و"دى مورجان" و "برجسون' فى العصور الحديثة.

١ – أما رونفييه:

فيرى أن القضية السالبة فى أية صورة كانت تساوى دائما موجبة فنحن نستطيع أن نعبر عن القضيتين لا واحد من الناس بسعيد 'أو' بعض الناس غير عادلين بالقضيتين وكل إنسان شقى 'أو' بعض الناس ظالمون، فمن هذا يستنتج أن القضية السالبة ترد إلى موجبة وتتكون بواسطة نفس العناصر، الشيء الوحيد المختلف هو أن المحمول أو الصفة بدلا من أن تكون محدوده لجنس بحد معين، تتحدد بمجموعة شيء آخر غير هذا الحد المعين[٢٦].

٢ – أما دى مورجان **De morgan**

فذكر أن السوالب هى فقط أعراضاً لغوية أو تعبيرات لغوية بسيطة، أمكن إذن التعبير عنها فى ألفاظ موجبة، شكل اسم سالب يعبر عنه باسم موجب، ولا محل اطلاقا لوجود قضايا[٢٧].

٣ – أما برجسون: **Bergson :**

فقد عرض للأحكام السالبة وقيمتها فى كتابه 'التطور الخالق' وهو يصور ذلك فى تحليل بارع 'لفكرة العدم' فرد الاحكاك السالبة إلى احكام موجبة وأنكر وجود تصورات سالبة فى العقل، يقول: 'النفى(السلب) هو إثبات من الدرجة الثانية وهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع[٢٨]، أى أن النفى (السلب) ليس إلا مسلكاً يحذوه الذهن تجاه إثبات

المحتمل. فعندما أقول: 'إن هذه المائدة سوداء فإنى أتكلم عن المائدة دون شك: فلقد رأيتها سوداء وحكمى يعبر عما رأيت لكن إذا قلت' إن هذه المائدة ليست بيضاء فمن المؤكد أننى لا أعبر عن شىء قد أدركته، وذلك لانى رأيت سواداً لا غيبة للبياض، إذن لا أصدر هذا الحكم فى الواقع على المائدة نفسها، وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذى يصرح بأنها بيضاء وأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة. فالقضية: هذه المائدة ليست بيضاء، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء، أو أنى كنت أوشك أن اعتقد أنها كذلك، فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسى إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكما آخر، وحقيقة أنى أترك هذا الحكم الآخر غير محدود وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشىء مباشرة فإن النفى (السلب) لاينصب على الشىء إلا بطريق غير مباشر، أى خلال إثبات يعترض سبيله، فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم(٢٩).

علاوة على ذلك فإن برجسون يرى أن كل حكم سالب يدخل فيه عنصر اجتماعى يتجاوز المنطق والفكر من حيث هما منطق وفكر فالنفى (السلب) إذن ماهية إجتماعية وتربوية، وذلك لأن عملية السلب هو أن يجيب على حكم إما ملفوظا وإما بالقوة عند شخص آخر، فليس للحكم إذن من حيث هو نفى(سلب) أية قيمة منطقية فى ذاته وهو لا يكون إلا نصف فعل عقلى بينما يترك النصف الآخر غير معين، فعلى الشخص الآخر الذى يوجه الحكم إليه أن يعين هذا النصف الآخر غير المعين فالحكم السالب إذن لا قيمة له فعلية(٣٠).

وينتهى برجسون إلى القول: ' بأنه لاتوجد أحكام سالبة أو أفكار سالبة،

وليس فى العقل لا وجود لغير الموجود ويستخرج برجسون نتائج ميتافيزيقية من تحليله وعلى وجه الخصوص النتيجة التى تقول: 'إن العدم هو فكرة مزعومة لا وجود لها'[٣١].

سادساً: رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية:

إذا كان السهروردى قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، مؤكداً أنه فى العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية بل على القضايا الكلية[*]. فذلك ربما على حد تعبير بوزانكيت **Bosanquet** : 'أن القضية الجزئية قضية غير علمية، فهى تعبر عن وصف ناقص كما أنها تعبر عن إحصاء غير تام[٣٢].

(*)ولكن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه السهروردى فى رد القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية، مؤكداً أن الإنسان يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية، ويذهب إلى أن القضية الكلية ليست إلا تعديداً لافراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان الذى يشتمل على قضية كلية لايعطى شيئاً جديداً، بل هو مصادره على المطلوب. و- يعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية إلا فى الرياضيات والأمور الدينية، يقول ابن تيمية: "فالعلوم الرياضية ليس لها فائدة إذن لأنها قضايا كلية مطلقة، وليس فيها علم بموجود فى الخارج ولكن لا يمكن إعتبارها علماً إلا اذا كان المقصود شيئا فى الخارج ولولا أن ذلك طلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً، إنما جعلوا علم الهندسة أن ينتفعوا به فى عمارة الدنيا.

(راجع السيوطى: صون المنطق، ص٢٤٢).

أما فى نطاق الدينيات، فقد إعترف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية والعلة فى هذا أنه وجد فى أحاديث النبى ﷺ قضايا كلية فاضطر إلى القول بأنه " فى المواد المعلومة بنصوص الأنبياء ويظهر الاحتياج إلى القضية الكلية، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول النبى ﷺ أن كل سكر خمر وكل خمر حرام. ".

(راجع السيوطى: المصدر السابق، ص٢٢)

ومما لاشك فيه أن المناطقة الرياضيين يرون أن الانتقال من مقدمة أو مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية غير جائز، لأن الكلية مجرد فرض لايتضمن ذلك الوجود الذى تشير إليه القضية الجزئية، كما أن القضايا الكلية لكونها فروضاً تكون صادقة دائما، سواء وجد موضوعها أو لم يوجد، فى حين أن القضية الجزئية قد تصدق وقد تكذب(٣٣).

ويظهر الفرق واضحاً بين القضية الجزئية والقضية الكلية عند "برتراند رسل" الذى يرى أن القضية الجزئية تحوى السور الوجودى وثابت الربط ولا تنطوى على صيغة الشرط، بينما القضية الكلية تحوى السور الكلى وثابت التضمن الذى ينطوى على شرط، وذلك لتوضيح أن القضايا الجزئية تقرر وجوداً واقعياً لموضوعها، ومن ثم ثابت صيغة الشرط، بينما القضية الكلية لا تتضمن تقرير الوجود الواقعى لموضوعها، ومن ثم صيغت فى شرط، وبالتالى يمكن لأفراد موضوعاتها وجود واقعى(٣٤).

وإذا كان السهروردى قد رد القضايا الجزئية إلى قضايا كلية، فهو لا ينكر القضايا الجزئية وإنما يرى أنه ينتفع بها بعض نواحى التناقض والعكس المستوى، ويمكن تلمس هذه الفكرة بطريق غير مباشر لدى "كينز" **Keynes** الذى يرى أن القضية الجزئية فائدتين:

١ – فالمقصود بها غالباً أن تكون نفياً لاخرى أولى من أن تكون وصف لحالة ايجابية، وبذلك تكون الجزئية الموجبة نفياً للكلية السالبة، ولا تكون بالجزئية السالبة نفياً للكلية الموجبة.

٢ – أحياناً لا تهم معرفة الكل، بل معرفة البعض، ففائدة القضية الجزئية: هى التعبير عن حالة لا تهمنى منها أن أعرف الكل بل اثبات وجود شيء فقط، ويلاحظ كذلك أن القضية الكلية المطلقة لاتكاد توجد، لأن

القضية الكلية تتكون من إحصاء الجزئيات. والجزئيات لا تتناهى وبهذا يبقى فى كل قضية كلية نوع من الشك أو الاحتمال ومن هنا قيل أن لكل قاعدة شواذ، فالقضية الكلية لا تعبر عن حقيقة الوجود، بل هو تعبير مصطنع يستخدم فى التفاهم(٣٥).

سابعاً: عدم اعتبار القضايا الشخصية قضايا كلية:

إذا كان السهروردى قد انكر القضايا الشخصية حين ذكر بأن 'الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم' فذلك لأنه يرفض تماما اعتبار الشواخص قضايا كلية كما ذهب أرسطو؛ حيث رأى هو وتلامذته أن القضية الشخصية والكلية من صورة منطقية واحدة والشواهد على ذلك ما يلى:

١ - كان أرسطو يعتبر القضية الشخصية كما لو كانت قضية كلية إذا دخلت مقدمة فى قياس.

٢ - تنطوى القضية الكلية على تقرير وجودى لأفراد موضوعها، أى أن الحد العام يدل على وجود واقعى، كما أن اسم العلم يشير إلى شىء جزئى فى الواقع، ذلك لأن أرسطو كان قد وصل إلى صياغة نظريته الواقعية فى المعنى، يكون بمقتضاها للكليات والمعانى العامة قوام واقعى وإن كان واقعاً غير محسوس.

٣ - موضوع القضية الشخصية مستغرق كموضوع القضية الكلية، ذلك لاننا ننظر إلى 'سقراط' فى القضية 'سقراط فان' مثلا على أنه حد يسند المحمول كله إليه لا إلى جزء منه واسم العلم لا يجرى عليه التجزىء(٣٦).

وبالرغم من أن أرسطو وتلاميذه لم يميزوا تميزاً حاسماً بين القضية الشخصية والقضية الكلية فإنا نجد عند السهروردى نقطاً توحى بإدراكه لهذا

التميز حين أشار بأن الشواخص لا يطلب حالها فى العلوم۰

والسهروردى بهذا قد سبق المنطق الحديث الذى يـرى أن فكـرة اعتبـار القضايا الشخصية قضايا كلية اعتبار خـاطىء، ويعلـل بعـض البـاحثين علـى هذه الاعتبارات للأسباب الآتية[٣٧]:

١- موضـوع الكليـة حد كلـى يشـير إلـى فئـة أو مجموعـة، أمـــا موضـــوع الشخصية فحد فردى أو شخصى يشير إلى شىء واحد بعينه، وليس إلى كثرة من الأشياء۰

٢- الكلية قضية مسورة أو تقبل التسوير، أما الشخصية فهـى غـير مسـورة ولا تقبل التسوير۰

٣- الكلية قضية من الممكن أن تعكس عكســاً كـامـلاً أو بـالعرض بـأن يحـل موضوعها محل محمولها ومحمولها محل موضوعها مع المحافظة على الكيف والصدق وعدم استغراق الحدود التى لم تكـن مسـتغرقة وبالنسـبة للكم قد حافظ عليه فى حالة العكس الكامل ولا تحـافظ عليـه فـى حالـة العكس بالتحديد (الذى لايجيزه المنطق الحديث)، أما الشخصية فلا يمكن أن تعكس فى جملة أو قضية مقبولة لغوياً۰

٤- من الممكن أن نحصل من الكلية علـى نقـض العكس المستوى وعكس النقيض المخالف والموافق والنقض الجزئى(نقض الموضـوع) والنقـض التام(نقض الموضوع والمحمول)؛ أما فى الشخصية فلا يمكن الحصـول علـى أى نتيجـة لاستحالة اجـراء هذه العمليـات الاسـتدلالية إبتـداء مـن الشخصية نظراً لعدم إمكان عكسها۰

٥- بين الكلية الموجبة والكلية السـالبة يقـوم تضـاد، فـلا تصدقـان معـاً وقـد تكذبان معاً لإمكانية إنطبـاق الحكـم علـى البعض دون البعـض الآخـر،

وبالتالى لا يصح إنطباقة على الكل أو عدم انطباقة على الكل، أما بين الشخصية الموجبة و الشخصية السالبة فهناك تناف، فلا يصدقان معا ولا يكذبان معاً وجود أى إحتمال آخر فحكمة حكم التناقض، وإن كان لا يشترك مع التناقض إلا فى إختلاف الكيف، لأنه لاينطوى على إختلاف فى الكم.

٦- بين الكليات والجزئيات المتحدة فى الكيف هناك تداخل يقبله ضمنا أرسطو، ويقبله صراحة أتباع أرسطو ابتداء من الاسكندر الأفروديسى الذى أدخله ويرفضه المنطق الحديث، أما بين الشخصيات والجزئيات فلا تقوم مثل هذه العلاقة، بل تقوم علاقتان جديدتان، هما: التمثيل الوجودى فى حالة الإنتقال من الجزئيات إلى الشخصيات، والتعميم الوجودى فى حالة الإنتقال من الشخصيات إلى الكليات.

٧- بين الكليات والشخصيات المعتمدة فى الكيف تقوم علاقتان جديدتان هما التمثيل الكلى، إذا إنتقلنا من الكليات إلى الشخصيات، والتعميم الكلى إذا إنتقلنا من الشخصيات إلى الكليات وبين كليات متحدة فى الكيف لاتقوم أى من هاتين العلاقتين.

٨- بين الكليات والجزئيات المخالفة فى الكيف تناقض لايجتمع فيه صدق القضيتين المتناقضتين أو كذبهما، أما بين الشخصيات والجزئيات المخالفة لها فى الكيف فلا يوجد أى علاقة.

٩- القضية الكلية من الممكن أن تستخدم كمقدمة كبرى فى جميع أشكال القياس، أما القضيةالشخصية فلا نستطيع أن نستخدمها كمقدمة كبرى فى جميع أشكال القياس باستثناء الشكل الثالث الذى ننتقل فيه من مقدمات شخصية إلى نتيجة جزئية، وقد سمح أرسطو باستخدام الشخصية كمقدمة فى قياس بعد أن كان - فيما يبدو - يرفض ذلك.

١٠- القياس الذى يحتوى على قضية كلية من الممكن أن تبرز مشروعيته برده إلى الضرب الكامل أو بأن يشتق منه إذا لزم الأمر بإجراء عكس مستوى كامل أو بالعرض على هذه القضية الكلية أو الكلية المناظرة لها فى الضرب الكامل، أما القياس الذى يحتوى على قضية شخصية، فلا يمكن أن تبرز مشروعيته برد أو باشتقاق، مادامت الشخصية لا تعكس.

إذن فاعتبار أرسطو للشخصيات على أنها كليات أمر مرفوض ويجب علينا أن نعتبر الشخصيات قضايا - مستقلة عن الكليات[٣٨].

ثامناً: التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية:

إذا كان السهروردى قد رد كل ضروب أشكال القياس إلى الضرب الأول من الشكل الأول، فهو فى هذا لم يقبل الشكلين الثانى والثالث لان القضية الوحيدة المنتجة عنده هى القضية الكلية الموجبة الضرورية (البتاته).

وهنا يتضح أن السهروردى قد حاول لأول مرة فى تاريخ المنطق العربى التحلل من عدد أضرب أشكال القياسات الأرسطية، وتلك كانت غاية بعض المناطقة الرياضيين فى العصر الحديث، الذين حاولوا إختبار أضرب أشكال القياسات الأرسطية فى ثلاث طرق:[٣٩]

١ - الطريقة الجبرية.

٢ - الطريقة الهندسية.

٣ - الطريقة المنطقية.

ويمكن أن نعرض لهذه الطرق بايجاز:

١- الطريقة الجبرية:

وتتمثل هذه الطريق عند لينبتر وهاملتون وجورج بول. أما ليبنتر: فقد جعل الشكل الأول مكوناً من ستة ضروب، وذلك أنه يستبدل النتائج الكلية لكل من **Barabara** , **celarent** بجزئيات متوافقة، كما أنه يضع سته أضرب للشكل الثانى. وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتائج **cesre** , **camestres**، وأخيراً يضع سته أشكال للشكل الرابع وذلك بأن يقيم عملية تداخل لنتيجة **celartes** ولكن كل هذه التقابلات ليست فى الحقيقة إلا أقيسه لاحقه **Episylogism** أقيسة تتضمن نتيجة القياس السابق، ولا صلة لها اطلاقا بمقدمات القياس الأصلى لكن ليبنتر اعترف مع ذلك بان الضروب التقليدية هى وحدها المنتجة. وقد إعترف أيضاً بأن أشكال المدرسيين الأربعة تتفاوت دقةً وشرفاً. الشكلان الثانى والثالث أقل درجة من الأول، والشكل الرابع أقل درجة من الثانى والثالث وكل الضروب ترد إلى مبدأ الذاتية وتثبت بواسطة قياس الخلف، وذلك بسبب التعارض الذى يوجد بين المقدمة والنتيجة المتناقضة معها ذات الكم والكيف المختلفة، والتى تصل إلى نفس المقدمتين من هذه النتيجة(٤٠). .

وأما هاملتون: فإن رأيه فى عدد الأشكال والضروب إنما يتكيف طبقا لنظرية كم المحمول وتصوره العام عن المنطق الصورى، وقد قام هاملتون بتبسيط الاشكال كلها وذلك أن محل قضية عنده هى مساواة أو رمز على مساواة كمية تحل محل الرابطة المنطقية الكيفية. ليس هناك إذا حد أكبر ولا أصغر ولا أوسط ولا يوجد شكل قياس. الشكل: هو تغير عرض للصورة القياسية. إذا ليس ثمه مشروعيته فى رد للشكل والثالث إلى الأول والشكلان

الثانى والثالث صورتان غير متكاملين، استدلالين غير تامين والأقيسة الوحيدة هى الأشكال الثلاثة الأولى وأميز مثال للاستدلال هو:

ب = أ

جـ = ب

―――――

∴ جـ = أ

والمبدأ الذى يسيطر على المنطق عنده ويسوده هو مبدأ إحلال المتشابهات • الواحدة محل الأخرى، وهذا مبدأ رياضى بحت وكانت له أهمية فى جيفونز **Jevons** الرياضى فيما بعد •

كان هاملتون يميل إلى إعتبار المنطق جبرا أو علامات تحل محل الأفكار وقد أدت محاولة هاملتون هذه إلى أنه وضع عدد من الضروب اكثر بكثير من ضروب المنطق المدرسى، ففى الأشكال الثلاثة التى قبلها هاملتون، يكون عدد الضروب المنتجة مائة ضرب لكل شكل – ١٢ ضرباً موجباً، ٣٥ ضرباً سالباً[٤١]•

وأما جورج بول: فقد أكد أننا نستطيع أن نبرهن بطريقة جبرية على صحة الأضرب القياسية، ونستطيع بها أن نسقط الأضرب غير المنتجة والفاسة التى تسقطها الطريقتان التى إتبعها المناطقة المشائيين(الطريقة التجريبية والطريقة التقليدية) ولكنها تسقط بالإضافة إلى ذلك خمسة أضرب ضعيفة، سمح بها مناطقه العصور الوسطى هى **Barbari, celaront, cesarop, camestrop, camenop** وأربعة أضرب قوية سمح أرسطو باثنين منها وهما **Drapti, Felapton** ، وسمح من أدخل الشكل الرابع ومن تابعة بالاثنين الباقين، وهما، **Bramantip , Fesapo** ، وذلك لأن هذه

الأضرب تنتقل من كليات تعبر عن فروض، إلى جزئيات، تؤكد الوجود، وعلى ذلك فهى تقبل خمسة عشر ضرباً من الضرب التى تقبلها الطريقة المشائية الأرسطية، وترفض الأضرب الباقية(٤٢).

٢ – وأما الطريقة الهندسية:

وتتمثل لدى جون فن G . Venn وفى هذه الطريقة حاول فن أن يبرهن برسوم هندسية بدون معرفة أى قاعدة من قواعد القياس العامة أو الخاصه بكل شكل من الأشكال الأربعة، وأن هذه الطريقة الهندسية تسقط كما اسقطت الطريقة الجبرية تسعة اضرب صحيحة عند أرسطو وعند اتباعة منها أربعة قوية وخمسة ضعيفة، ويسقط منها مبدأ المقول على الكل وعلى اللا واحد الذى يقرر أن ما يصدق على الكل أو نفيا يصدق على كل ما يتدرج تحته، لأن هذا الكل قد لا يكون له وجود(٤٣).

٣ – وأما عن الطريقة المنطقية:

وهى طريقة حساب القضايا فهى تبرهن على فساد الأضرب الفاسدة، لأننا فى حالة هذه الأضرب إما أن نتوقف فلا نجد من القواعد ما يسعفنا، ولكن ليس التوقف دليلاً كافياً على فساد القياس أو الاستدلال، فربنما يرجع إلى معرفة القواعد، وإما أننا لا نتوقف ونجد من القواعد ما نستخدمه، وتصل به إلى نتيجة تخالف نتيجة القياس، وذلك كما فى الأضرب الضعيفة(٤٤).

تاسعا: إنكار الشكل الرابع:

إذا كان السهروردى يقبل الشكل الأول لأنه أكمل الأشكال وأوضحها، كما يقبل الشكلين الثانى والثالث، وإن كان أقل وضوحاً من الشكل الأول، إلا أنه ينكر الشكل الرابع، بإعتباره القياس الذى لايتفطن لقياسيته ولذلك حذف. فقد تأثر السهروردى فى هذا بابن سينا الذى ينظر إلى 'الشكل الرابع' وقد

صرحه بالفعل فوضع بحثا خاصا للشكل الأول وآخر 'للشكل الثانى' وثالثا 'للشكل الثالث' والغى اعتباره 'الشكل الرابع' نهائيا الذى كان موضع أخذ ورد، لأنه بعيد عن الطبع، ولاتكاد تسبق قياسيته إلى الذهن وفى اثبات حجته كلفة مضاعفة كما يقول[٤٥]:

وهنا يتضح أن أنكار السهروردى للشكل الرابع يرجع إلى إختلاف المناطقة العرب فيه، فمنهم من ينكره ومنهم من يقبله، فالمتقدمون ينكرون هذا الشكل بإعتباره:

١ – أنه بعيد عن الطبع وينطوى على كلفة ومشقة[٤٦].

٢ – أن أرسطو هو واضع هذا الشكل إنما هو من وضع المتأخرين[٤٧].

أما المتأخرون فقد تحدثوا عن هذا الشكل ضمن حديثهم عن أشكال القياس، محددين شروطه وضرورة المنتجه، فتحدثوا عن الضروب الخمسة المعروفة فى كتب المنطق العامة[٤٨].

وأما فى المنطق الأوربى الحديث، فقد لقى الشكل الرابع كثيراً من الهجوم والدفاع؛ حيث يرى "كينز" أنه لايكاد يظهر فى كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن، ولايزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ومن هؤلاء "باون" **Bowen** إلى أن الشكل الرابع إن هو إلا الشكل الأول عكس حد النتيجة أى أننا لانستدل على النتيجة الحقيقية من الكل الرابع بل نستدل بها من الشكل الأول، ثم إذا دعا الحال عمدنا إلى نتيجة هذا الشكل الأول.

ولقد تابع **Bowen** كثيراً من المناطقة فى إنكار الشكل الرابع فيذكر 'جوبلو' بأنه ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى وذلك لأنه لكى يمكن

الحد الأوسط أن يدخل الأكبر فى الأصغر أو يستبعده منه، لابد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالآخر، ولايمكن إلا أن يكون موضوعاً للواحد وللآخر مثبتان له أو منفيان عنه، أو محمولا مثبتاً أو منفياً عن الواحد أو عن الآخر أو عن كليهما معاً ... والحالة الأولى هى حالة الشكل الثالث وفى الحالة الثانية إذا كان الحد الأوسط مرتبطاً مع الاستغراق، إما بوصفه موضوعاً للشكل الأول، أو بوصفه محمولا للشكل الثانى فانه يمكنه ادخاله فى الموضوع أو ابعاده عنه، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتا للأصغر أما فى الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذى سيكون للأوسط أو منفيا عنه فاذا كان من الممكن استنتاج شىء من مثل هذه المقدمات فان ذلك لا يكون الصغرى والأوسط موضوعها مساوية لقضية الأصغر تستخرج عنها بواسطة العكس المستوى، هذه الاخيرة هى الصغرى حقا.

كما يهاجم جوزيف **Joseph** الشكل الرابع قائلاً "بأن نظرية القياس قد أصابها كثير من الغموض والفساد باضافة الشكل الرابع، لأن فى جعله شكلا مستقلاً يؤدى إلى أن يكون التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصغر قائماً على أساس موضعهما فى النتيجة، وليس مع طبيعتهما ما يجعل الاكبر أكبر والأصغر أصغر.

كما تعرض بعض المناطقة المحدثين لمشكلة وضع هذا الشكل الرابع فبعض المناطقة يرون أن جالينوس هو واضع الشكل والبعض الآخر يرفض ذلك، إلا أن "يان لوكا شفيتش" يثبت فىدراسته الدقيقة لنظرية القياس الأرسطية بأن جالينوس ليس هو صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس، وإنما انتقل هذا الرأى خطأ إلى المناطقة الأوربيين فى العصر الوسيط عن طريق ابن رشد، ويعتبر لوكاشفيتس الآراء التى حاولت تبرير هذا الرأى بأن

ثمت اكتشافا أصلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها 'ماكسيمليان وأليس' لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقة للشروح الأرسطية. ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم من نصوص جالينوس، ولم يطلع عليها أصلا، وقد يكون أراد لرأيه حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أن من كبار المناطقة بعد أرسطو[٤٩]. وعلى ذلك ينادى لوكاسفيش إلى أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملى ليس من وضع جالينوس ولكنه أيضاً ليس من وضع مؤلف مجهول، إذا أن نصوص أرسطو الوارده فى التحليلات الأولى تثبت أصلاً معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس. إلا أنه يأخذ على أرسطو قوله 'إن كل قياس لابد أن يكون فى واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع – الذى لم يتحدث عنه كشكل مستقل إلى ضروب من الشكل الأول[٥٠].

وينتهى إلى النتيجة التالية:

ينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع. وينبغى توكيد ذلك فى معارضه الرأى الذى ذهب اليه بعض الفلاسفة القائلين انه رفض هذه الاضرب وفى رفضها خطأ منطقى لانستطيع أن ننسبه إلى أرسطو. ولقد كان الخطأ الوحيد يقوم فى إهماله هذه الاضرب فى قسمته المنهجية للأقيسه 'ولسنا نعرف السبب فى ذلك الاهمال'[٥١].

هوامش الفصل الخامس:

١. **د/ على سامى النشار**: المنطـق الصـوري، ص ٣٥ - ٣٦ ،

٢. *Eaton*: General Logic, Scribners, Sons, London, ١٩٣١,P.P. ٢٧٣-٢٨١.

٣. **د/زكى نجيب محمود**: المنطـق الوضعـى، جـ١، ص ١٢٦ ،

٤. المرجع السابق، ص١٢٧ ،

٥. انظر الفصل الثالث،

٦. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق ص٥٩، وما بعدها،

٧. **السهروردى**: حكمة الإشراق،ص١٨، ومابعدها،

٨. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص٦٢ ،

٩. المصدر السابق، ص٥٢ ،

١٠. المصدر السابق، ص٥٦ ،

١١. المصدر السابق، ص٧١ ،

١٢. المصدر السابق، ص٦٠ -٦١ ،

١٣. *G. S. Mill,*.:Sestem of Iogic, Hrpes and Bros, New York,١٨٨٧, p.١٤٦.

١٤. *Mahmed Iqbal*, the development of m ١٩٠٨, P.١٢٥-١٢٦.

١٥. **د/على سامى النشار**: المنطق الصورى، ص٢١٤ ،

١٦. *Goblat:* Traite de logique. P.١٢٧-١٣٠.

١٧. **بـول موى**: المنطـق وفلسـفة العلـوم، ترجمـة د/فـؤاد

زكريا، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦١،ص٤٣ ٠

١٨. المرجع السابق، ص٤٥-٤٦ ٠

١٩. **د/على سامى النشار**: المنطق الصورى،ص٢١٧ ٠

٢٠. **بول موى**: المرجع السابق، ص٤٧-٥٠ ٠

٢١. **الشيرازى**: شرح حكمة الإشراق، ص ١١٤ -١١٦.

٢٢. **السهروردى**: حكمة الإشراق ،ص١٤ ٠

٢٣. **د/ محمد السرياقوصى**: القضايا الشرطية وتقابلها وترزمها عند ابن سينا 'رؤيا معاصرة' الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهره،١٩٨٨، ص١٣ -١٤ ٠

٢٤. **د/ محمد السرياقوصى**: التعريف بالمنطق الرياضى، ص٦٧٥ ٠

٢٥. **د/ محمد السرياقوصى**: العلاقة الجدلية بين القضايا الشرطية والقضايا الحملية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨،ط١، ص١٢٩ ٠

٢٦. **د/ على سامى النشار**:المنطق الصورى، ص ٢٦١ ٠

٢٧. المرجع السابق، ص٢٦٢ ٠

٢٨. **برجسون**: التطور الخالق، ترجمة د/محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤،ص٢٥٧ ٠

٢٩. المرجع السابق، ص٢٥٦ ٠

٣٠. المرجع السابق، ص٢٥٧ ٠

٣١. المرجع السابق، ص٢٤٨؛ د/ على سامى النشار، المنطق الصورى، ص٢٦٢ ٠

٣٢. *B. Bosanquet*:Essentialis of logic, London P. ١١٦-١١٧.

٣٣. **د/محمد السرياقوسي:** النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص٥٦ ٠

٣٤. **د/محمود فهمي زيدان:** المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص٢٢٥ – ٢٢٦

٣٥. *Keynes:* formal logic, P. ١٠١-١٠٢.

٣٦. **د/ محمود فهمي زيدان:** المرجع السابق، ص١٢١ – ١٢٢ ٠

٣٧. **د/ محمد السرياقوسي:** النتائج الجوهرية لعدم دقة أرسطو المنطقية، ص٣٩ –٤٠ ٠

٣٨. المرجع السابق، ص٤٣ ٠

٣٩. **د/ محمد السرياقوسي:** الطرق المنطقية والجبرية والهندسية لاختيار القياسات الأرسطية، ضمن مقالات وبحوث فى المنطق، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨، جـ١،ص١٧٠

٤٠. **د/ على سامي النشار:** المنطق الصورى، ص ٤٠٥ ٠

٤١. المرجع السابق، ص٤٠٥ –٤٠٦ ٠

٤٢. **د/ محمد السرياقوسي:** المرجع السابق، ص١٩٧ – ١٩٨ ٠

٤٣. المرجع السابق، ص ١٧٢ ٠

٤٤. المرجع السابق، ص١٩٢ ٠

٤٥. **ابن سينا:** الإشارات والتنبيهات، ص٣٨٥ ٠

٤٦. **الساوى:** البصائر النصيرية، ص ٨٢ ٠

٤٧. **أبو البركات البغدادي:** المعتبر فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، دار المعارف العثمانية، حيدر اباد

الفصل الثالث: المنطق عند السهروردى وعلاقته بالمنطق الأرسطى القديم

الفصل الرابع: نقد المنطق الأرسطى ومحاولة إصلاحه عند السهروردى والمحدثين

الفصل الخامس: منطق السهروردى ومحاولة قراءة أفكاره فى المنطق الحديث

التوزيع بدولة الإمارات ودول الخليج
مكتبة الثقافة الجديدة
أبو ظبي ص.ب : ٣٥٧٠
ت: ٣٢٥٣٩٩





١٢ شارع إسلام - حمامات القبة
ص.ب. : ٥٧٤٠ هليوبوليس
القاهرة
ت: ٢٥٦٢٢٦٨